

اغراض الشہدیب الشہدیب و شرح الشہدیب



تصنیف
ابوالیس محمد یوسف القادری
مدرسہ جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ



علماء اہلسنت کی کتب Pdf فائل میں حاصل
کرنے کے لئے

”فقہ حنفی PDF BOOK“

چینل کو جوائن کریں

<http://T.me/FiqahHanfiBooks>

عقائد پر مشتمل پوسٹ حاصل کرنے کے لئے

تحقیقات چینل ٹیلیگرام جوائن کریں

<https://t.me/tehqiqat>

علماء اہلسنت کی نایاب کتب گوگل سے اس لنک

سے فری ڈاؤن لوڈ کریں

<https://archive.org/details/@zohaibhasanattari>

@zohaibhasanattari

طالب دعا۔ محمد عرفان عطاری

زوہیب حسن عطاری

اختر اسرار الشریع الشریعی شرح الشریع

تصنیف

ابوالوئیس محمد یوسف القادری

مدرسہ جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ



زبیہ سنٹر ایم اردو بازار لاہور

فون: 042-7246006

شبیر برادرز

السلام والرحمة والبركات

مجله حضرت محمد ﷺ

اغراض التہذیب
التہذیب و شرح التہذیب

ناشر ملک شیر حسین

بن اشاعت جولائی 2008ء، اربعہ 1429ھ

کپڑنگ ورڈز امیکس

لے آف ایس اینڈوٹائٹرم
0345-4653373

سرورق

لاپے

قیمت

مکتبہ قادریہ

042-7226193

ملک غلام رسول، ہم دم

0321-8226193

برادر
اردو بازار لاہور

﴿الاهدا﴾

میں اپنی اس کاوش کو، استاذ العلماء، رأس الاتقیا
جامع المعقول والمنقول، امام المنطق

حضرت علامہ مولانا حافظ عبدالستار سعیدی صاحب

دامت برکاتہم العالیہ

اور

اپنے والدین کریمین

کی بارگاہ عالیہ میں بطور ہدیہ پیش کرتا ہوں کہ جن کی محنتیں

کاوشیں اور محبتیں ہی میری

تعلیم و تدریس اور تالیف کا باعث ہیں۔

گزقبقلافتك زهے عز و شرف

محمد یوسف قادری

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

20/7/2006

ترتیب

صفحہ نمبر	مضامین
۳۱	* سات مقامات پر ارجاع ضمیر بلا مرجع مذکور درست ہے
۳۲	* تسمیہ و تحمید سے کتاب کا آغاز کیوں؟
"	* انام کے معانی
۳۳	* حدیث تسمیہ و تحمید میں تعارض
"	* ابتداء کی تین اقسام اور تعریفات
۳۴	* حدیث تسمیہ و تحمید میں تعارض کی تطبیق
"	* حدیث تسمیہ و تحمید میں تعارض کی وجہ
"	* حدیث تسمیہ میں ابتداء سے مراد ابتدائے حقیقی کیوں؟
"	* تعریف حمد اور قیودات
۳۵	* تعریف شکر اور تعریف مدح
"	* شارح کی تعریف حمد پر اعتراضات ثلاثہ مع جوابات
"	* تجرید کی تعریف
"	* قوت تکلم سے مراد
۳۶	* اختیاری کے معانی
"	* لفظ اللہ کا معنی
"	* لفظ اللہ کے کلی اور جزئی ہونے میں اختلاف
۳۷	* لفظ اللہ کے متعلق علامہ بیضاوی اور علامہ تفتازانی کا مذہب
"	* نظریہ مصنف صحیح کیونکر ہے؟
۳۸	* اسم جلالت کو ہی ذکر کرنے کی وجہ
"	* الحمد پر الف لام کون سا ہے اور کیوں؟
"	* للہ پر لام جارہ کس معنی میں ہے؟
"	* الف و لام کے جنسی ہونے کی صورت میں لام جارہ کا اختصاصیہ ہونا

- ۳۹ الحمد للہ کونسا قضیہ ہے؟ *
- " ہر دعوے کے ثبوت کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے لیکن کبھی *
- ۴۰ ہدایت کے اصطلاحی معنی میں معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین اختلاف *
- ۴۱ وہم کا ازالہ *
- " لفظ ہدایت کے دونوں معانی کے مابین فرق *
- ۴۲ لفظ ہدایت کے دونوں معانی پر اعتراض و جواب *
- " لفظ ہدایت دونوں معانی کے مابین مشترک ہے تفسیر کشاف سے اس کی تحقیق *
- ۴۳ لفظ ہدایت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے کبھی بالواسطہ اور کبھی بلاواسطہ *
- ۴۴ لفظ ہدایت کے دونوں معانی کی تخریج قرآن مجید سے *
- " سواء الطريق کا معنی *
- ۴۵ اقتباس کسے کہتے ہیں؟ *
- " وسط الطريق کو طریق مستوی لازم ہے *
- ۴۶ علامہ عبداللہ ایزدی اور علامہ دوانی کے مابین اختلاف نہیں ہے *
- " سواء الطريق کے مصداق میں احتمالات *
- " شارح کا نظریہ *
- ۴۷ براءت استہلال *
- " تہذیب کتنے اور کون کون سے حصوں پر مشتمل تھی؟ *
- " جعل لنا التوفیق خیر رفیق میں ظرف کا متعلق کون ہے نفیس تحقیق *
- ۴۸ لام جارہ عرض کے لئے بھی آتا ہے اور انتفاع کیلئے بھی *
- ۴۹ لام انتفاع کی مثال قرآن مجید سے *
- " ظرف میں وسعت کیوں ہوتی ہے؟ *
- " ظرف کا اپنے حامل سے ہمیشگی کا تعلق کیوں ہوتا ہے؟ *
- " لنا کے بارے میں احتمالوں میں سے زیادہ مناسب احتمال *
- ۵۰ لنا جعل اور رفیق کے متعلق ہونے کی وجہ سے لفظاً اور معنی خرابی *
- " مجموعیت ذاتی کسے کہتے ہیں *
- ۵۱ توفیق کا اصطلاحی معنی اور اس پر سوال و جواب *
- " صلوة کا معنی اور اس پر اعتراضات و جوابات *

- * حضور کا اسم گرامی صراحۃً ذکر کیوں نہیں کیا؟ ۵۲
- * اسم جلالت کو صراحۃً کیوں ذکر کیا؟ ۵۳
- * اوصاف کثیرہ میں وصف رسالت کا ہی انتخاب کیوں؟ "
- * آپ ﷺ کے وصف رسالت کی صراحت کا کیا فائدہ؟ "
- * وصف رسالت کے فوق النبوت ہونے پر کیا دلیل؟ ۵۵
- * اسم نکرہ منصوب میں ترکیبی احتمالات عموماً دو دو ہوتے ہیں "
- * مفعول لہ کی دو قسمیں "
- * منصوب مفعول لہ کے لئے شرط ۵۶
- * وصف کا ذات پر حمل نہیں ہو سکتا "
- * ہدی کے ترکیبی چار احتمالات "
- * مصدر کا حمل ذات پر بطور مبالغہ درست ہے ۵۷
- * ہو بالا ہتداء حقیقی پر اعتراض و جواب "
- * لازم کا مفعول بلا واسطہ نہیں آتا حرف جر کے واسطہ سے آ سکتا ہے ۵۸
- * ہو بالا ہتداء خقیق کے ماقبل سے تعلق و ربط میں احتمالات اربعہ "
- * حالین مترادفین اور حالین متداخلین ۵۹
- * جملہ متانفہ نحو یوں اور علم معانی والوں کی اصطلاح میں "
- * نوراً کے بارے میں چار ترکیبی احتمالات ۶۰
- * ضیاء کو چھوڑ کر نوراً کو کیوں اختیار کیا؟ "
- * بہ الاقتداء یلیق کے متعلق ترکیبی احتمالات اربعہ "
- * بہ کا متعلق یلیق نہیں الاقتداء ہے ۶۱
- * ظرف کی ایسے عامل پر تقدیم کیوں؟ اور قاعدہ "
- * حصر کے معنی سے کیا فائدہ حاصل ہوا؟ "
- * حصر کے اقسام اور تعریفات ۶۲
- * لفظ سعدوا سے اشارۃً خفیہ مصنف کی طرف ۶۳
- * آل کی اصل اور اس کی تحقیق "
- * التصغیر یرد الاشیاء الی اصلہا "
- * آل اور اہل میں فرق "

- ۶۳ * معصوم فقط انبیاء اور ملائکہ ہیں
- " * آل کے مصداق میں رائج قول
- " * صحابی کی تعریف اور اس پر اعتراض و جواب
- " * شارح نے صحبت کے ساتھ ایمان کی قید کیوں لگائی؟
- ۶۵ * صحابہ اور اصحاب میں فرق
- " * مناجح کی صر فی اور لغوی تحقیق
- " * صدق اور حق میں فرق
- ۶۶ * صدق و کذب اور قضیہ کی تعریفات
- " * قضیہ اور خبر مترادف معنی ہیں
- " * صدق کے بھی دو معنی ہیں اور کذب کے بھی دو معنی ہیں
- ۶۷ * بالتصدیق کے ساتھ سبب ہے
- " * ایمان اور تصدیق دو الگ چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی چیز ہیں
- ۶۸ * ایک وہم کا ازالہ
- " * جمع کی اضافت اسم معرف باللام کی طرف ہوا استغراق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے
- " * ایک وہم کا ازالہ
- " * صعدوا فی معارج الحق کو بلغوا اقصى مراتب الحق لازم ہے
- ۶۹ * بالتحقیق کے متعلق ترکیبی احتمالات
- " * ظرف لغو اور ظرف مستقر
- " * تلبس کا معنی
- ۷۰ * افعال عامہ کی اقسام
- " * ماتن کا اپنی کتاب کی خصوصیات بیان کرنا
- " * لفظ بعد کی نحوی تحقیق
- ۷۱ * ظرف کی تین حالتیں ہیں
- " * غایات کن ظرف کو کہا جاتا ہے
- " * غایات کہنے کی وجہ تسمیہ
- " * تنبیہ
- " * ظرف کی تین ہی حالتیں کیوں؟

- * ظروف زمانیہ معرب اور مثنیٰ کب ہوتے ہیں؟ ۷۱
- * توہم اما اور تقدیر اما کی حقیقت ۷۲
- * کلام کی اقسام ۷۳
- * ہذا کا مشار الیہ کیا ہے؟ ۷۴
- * بعض شارحین کی تردید "
- * غایۃ تہذیب الکلام میں کلام سے کونسا کلام مراد ہے؟ ۷۵
- * مجاز فی الخذف کی تعریف ۷۶
- * لفظ تحریر کی جگہ لفظ بیان کو کیوں نہیں لایا گیا ۷۷
- * تحریر کا معنی "
- * حشو اور زوائد کی تعریفات "
- * عام کو شمولیت میں ظرف کیساتھ مناسبت ہے "
- * تعریف منطق اور قیودات ۷۸
- * والکلام الخ میں کلام سے مراد کونسا کلام ہے؟ "
- * ایک وہم کا ازالہ "
- * تقریب دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے ۷۹
- * من بیانہ کی ترکیب ۸۰
- * من تقریر عقائد الاسلام کو تقریب کے متعلق کرنے سے لفظا و معنی خرابی "
- * اضافت کی اقسام و تعریفات ۸۱
- * اسلام کے معنی میں تین مذاہب ۸۲
- * عقائد الاسلام میں کوئی اضافت ہے؟ "
- * جعل کے دو مفعولوں کی باہمی خثیت ۸۳
- * مجاز عقلی کی تعریف "
- * جعل کی اقسام "
- * ایک وہم کا ازالہ ۸۴
- * ایک وہم کا ازالہ "
- * صلہ کس حرف جر کو کہتے ہیں ۸۵
- * تضمین کا لغوی اور اصطلاحی معنی ۸۷

- * سیما کی تحقیق ۸۸
- * السی مثل الثل زنة ومعنى "
- * سیما کی ما میں احتمالات ثلاثہ ۸۹
- * سیما کے مابعد پر اعراب ثلاثہ "
- * ما کے موصولہ ہونے کی صورت میں الولد کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں "
- * ما کے موصوفہ ہونے کی صورت میں الولد کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں ۹۰
- * ضابطہ ۹۱
- * تقدیم ما حقه التأخیر يفيد الحصر والاختصاص ۹۲
- * جمع کا لغوی اور اصطلاحی معنی "
- * توکل کا معنی "
- * القسم الاول فی المنطق "
- * القسم الاول فی المنطق پر اعتراض و جواب ۹۳
- * الف لام عہد خارجی کیلئے شرط ۹۵
- * القسم الاول کو معرفہ اور مقدمہ کو نکرہ ذکر کرنے کی وجہ؟ "
- * القسم الاول پر اعتراض و جواب ۹۶
- * کتاب معانی سببہ میں سے کسی ایک سے عبارت ہے ۹۷
- * علم منطق اشیاء خمسہ میں سے کسی ایک کا نام ہے "
- * تعریف ملکہ ۹۸
- * صورتیں "
- * القسم الاول فی المنطق میں فی حقیقۃ منطق پر داخل نہیں ۹۹
- * حصول تحصیل اور بیان کے استعمال میں فرق "
- * علم کی دو قسمیں ہیں کسی دوہی "
- * حصول تحصیل اور بیان کے مناسب مقامات "
- * مقدمہ "
- * مقدمہ کی ۴ ۱۰۰
- * مقدمہ میں امور ثلاثہ "
- * بین فیہا امور ثلاثہ پر اعتراض و جواب "

- * مقدمہ کی اقسام " ۱۰۱
- * ماخذ کا لغوی و اصطلاحی معنی " ۱۰۲
- * اشتقاق و ماخذ میں فرق " ۱۰۳
- * مقدمہ اور مقدمہ الجیش میں مناسبت " ۱۰۴
- * مقدمہ کا مصداق " ۱۰۵
- * مقدمۃ الکتاب اور مقدمۃ العلم میں نسبت " ۱۰۶
- * شارح نے مقدمۃ الکتاب کا ذکر کیوں کیا؟ " ۱۰۷
- * مقدمہ کونسا صیغہ ہے " ۱۰۸
- * مقدمہ میں احتمالات سببہ کا اجرا کیوں نہیں؟ " ۱۰۹
- * علم کی تقسیم " ۱۱۰
- * الا کی اقسام " ۱۱۱
- * علم کس شے کا نام ہے " ۱۱۲
- * علم کی تعریف " ۱۱۳
- * حصول صوۃ اشیء سے عدول کیوں کیا؟ " ۱۱۴
- * الحاضر عند المدرک سے عدول کیوں کیا؟ " ۱۱۵
- * علم کی دو قسمیں ہیں، حضوری، حصولی " ۱۱۶
- * قبول النفس الخ اور الاضافۃ الحاصلۃ الخ سے عدول کیوں کیا؟ " ۱۱۷
- * عقل بمعنی قوت مدرکہ " ۱۱۸
- * عقل کی تعریف " ۱۱۹
- * ماتن نے علم کی تعریف کیوں نہیں کی؟ " ۱۲۰
- * شارح نے اذعان کا معنی یقین کیوں نہیں کیا؟ " ۱۲۱
- * علم کی سولہ اقسام " ۱۲۲
- * المطلق اذا اطلق اطلق علی الفرد الکامل " ۱۲۳
- * نسبت کا فرد کامل نسبت خبریہ ہے " ۱۲۴
- * قضیہ سے کتنے علوم کا حصول ہوتا ہے " ۱۲۵
- * حکما اور امام رازی کے مابین تصدیق کے سلسلے میں اختلاف " ۱۲۶
- * مصنف کا مذہب مختار " ۱۲۷

- * شارح کی عبارت پر اعتراض و جواب ۱۱۰
- * امام رازی کے موقف کو زعم سے تعبیر کرنے کی وجہ ۱۱۱
- * امام رازی کے موقف کے کمزور ہونے کی وجہ "
- * حکم کا اطلاق کتنے اور کون سے معانی پر ہوتا ہے "
- * حکماء کے مابین اجزائے قضیہ میں اختلاف ۱۱۲
- * عند المتأخرین اجزائے قضیہ میں ترتیب "
- * حکمائے متقدمین اور حکمائے متأخرین کی نشاندہی "
- * ماتن کے مذہب مختار پر دلیل ۱۱۳
- * جزء اخیر کی تفسیر نسبت خبریہ سے کیوں؟ "
- * شارح کا اپنے آپ پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دینا ۱۱۴
- * اجزائے قضیہ میں اختلاف کی وجہ "
- * متحد المتحد متحد "
- * علم کی سولہ اقسام بمع وجہ حصر ۱۱۶
- * اقسام تصور وجہ حصر کے ساتھ ۱۱۷
- * تصدیق کے لئے اشیائے اربعہ ضروری ۱۱۸
- * تصور و تصدیق کی تقسیم ۱۱۹
- * اقسام بنفسہ متعدی ہوتا ہے "
- * منصوب بنزع الخافض ۱۲۰
- * ایک وہم کا ازالہ "
- * ضرورة واكتساب کا معنی "
- * فالمدکور سے متن پر وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ۱۲۱
- * ماتن نے تصور و تصدیق کی تقسیم ضرورة واكتساب کی طرف کنایہ کیوں کی؟ "
- * کنایہ ابلغ و احسن کیوں؟ ۱۲۲
- * بالضرورة کے معانی ۱۲۳
- * تصور و تصدیق کی تقسیم میں بالضرورة کی قید کی وجہ "
- * تصور و تصدیق کی تقسیم کے بدیہی ہونے پر دلیل "
- * نظر و فکر کی تعریف ۱۲۴

- * ۱۲۴ النظر توجہ النفس سے متعدد اغراض شارح
- * " تعریف نظر و فکر میں لفظ معقول لانے کی وجہ
- * ۱۲۵ فائدہ نمبر ۱: ضروری بات، فائدہ نمبر ۲
- * ۱۲۶ نظر و فکر امور جزئیہ میں نہیں ہوتی
- * " جزئی کے جاننے سے جزئی کا علم نہیں آتا
- * ۱۲۷ فائدہ نمبر ۳: جمع کی تعریف، غرض منطق
- * " قد یقع فیہ الخطا پر دلیل
- * ۱۲۸ العالم محارث اور العالم قدیم میں تناقض کا مطلب
- * " موضوع منطق
- * ۱۳۱ قانون کس زبان کا لفظ ہے؟
- * " فائدہ نمبر ۱: فائدہ نمبر ۲: قانون کا لغوی و اصطلاحی معنی
- * ۱۳۲ قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کرنے کا طریقہ
- * ۱۳۳ مطلق موضوع کی تعریف
- * ۱۳۴ عوارض ذاتیہ کا بیان
- * " فن میں امثلہ تقریب زہن کیلئے ہوا کرتی ہے
- * ۱۳۵ فائدہ نمبر ۱: اشارہ
- * " معرف کی تعریف اور اس کی وضاحت
- * ۱۳۷ حجت کی تعریف اور اس کی وضاحت
- * " معرف و حجت میں مناسب ترتیب
- * ۱۳۸ معرف کی وجہ تسمیہ
- * " یمنی وجوب اور امتحان دونوں کو عام ہے
- * " حجت کی وجہ تسمیہ
- * ۱۳۹ فصل: دلالت کی بحث
- * ۱۴۰ متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب
- * " دلالت کی بحث کیوں کی جاتی ہے
- * ۱۴۱ نوٹ
- * ۱۴۲ دلالت کی تعریف و تقسیم

- * دلالت کی اقسام ستہ کی وجہ حصر ۱۴۳
- * دوال اربعہ کیا ہیں؟ "
- * شے واحد میں دلائل کا اجتماع درست ہے ۱۴۴
- * دلالت طبیعہ کی پہچان ۱۴۵
- * لفظ دیز سے بولنے والے کے وجود پر دلالت عقلیہ کیوں؟ "
- * لفظ دیز کہا زید کیوں نہیں کہا "
- * بعض مناطقہ کا رد "
- * اقسام ستہ میں سے فقط لفظیہ وضعیہ کا ہی ذکر کیوں؟ ۱۴۶
- * دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم اور وجہ حصر "
- * دلالت التزامی کے لئے شرط ۱۴۷
- * مطابقی، تفسنی اور التزامی کے مابین نسبت کا بیان "
- * لزوم ذہنی کی تعریف و تقسیم ۱۴۸
- * دلالات ثلاثہ کی تعریفات میں مناطقہ کا اختلاف ۱۵۰
- * لزوم تحقیقی و لزوم تقدیری اور تقدیر کا مطلب ۱۵۱
- * مطابقی کا وجود تفسنی اور التزامی کے وجود کو مستلزم ہیں ۱۵۲
- * تفسنی اور التزامی کے مابین نسبت "
- * نسبت عموم و خصوص من وجہ کیلئے پہچان "
- * لفظ کی بحث ۱۵۳
- * لفظ موضوع کی تقسیم اور اقسام کی وجہ حصر ۱۵۴
- * مرکب کی تقسیم اور اقسام کی وجہ حصر ۱۵۵
- * صفت کے لئے موصوف کا ہونا ضروری ہے ۱۵۴
- * مرکب کی تعریف مفرد کی تعریف پر مقدم کیوں؟ ۱۵۵
- * مرکب کے تحقق کیلئے شرائط اربعہ "
- * فللمرکب قسم سے ایک قاعدہ کی طرف اشارہ ۱۵۶
- * وللمفرد اقسام سے ایک قاعدہ کی طرف اشارہ "
- * لفظ مفرد کے معانی "
- * مرکب تام کی تعریف اور تعریف پر سوال و جواب ۱۵۸

- * خبر کی تعریف اور تعریف پر سوال و جواب ۱۵۸
- * انشاء اور مرکب ناقص کی تعریف ۱۵۹
- * مرکب تقیدی کی تعریف "
- * جزء ثانی کے قید بننے کا مطلب ۱۶۰
- * مرکب تقیدی اضافی اور توصیفی میں محصور نہیں "
- * معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہوتی ہے "
- * استقلال معنی اور عدم استقلال معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تقسیم ۱۶۱
- * تعریف کلمہ میں ہیئت کی قید کیوں؟ ۱۶۲
- * متن پر ایک سوال کا جواب "
- * لفظ مفرد کا اپنے معنی پر مستقل ہونے کا مطلب "
- * ہیئت ترکیبہ زمانے پر دال ہے یا نہیں؟ "
- * مادہ اور ہیئت میں فرق ۱۶۳
- * کلمہ منطقی اور فعل نحوی کے مابین نسبت ۱۶۴
- * اداء منطقی اور حرف نحوی کے مابین نسبت "
- * وحدت معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی تقسیم ۱۶۵
- * ایضاً کی ترکیب ۱۶۶
- * ایضاً کب بولتے ہیں؟ "
- * دوسری تقسیم لفظ مفرد کی ہے نہ کہ اسم کی ۱۶۷
- * فیہ بحث سے ایک اعتراض کا جواب ۱۶۸
- * شے کے دو درجے ہیں "
- * وضعا کی قید کا فائدہ ۱۶۹
- * صنعت استخدام کی تعریف ۱۷۰
- * تفاوت کی اقسام ۱۷۱
- * ماتن نے تفاوت کی دو ہی قسمیں کیوں بیان کیں؟ ۱۷۲
- * تفاوت کی بقیہ اقسام "
- * کثرت معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی اقسام اور وجہ حصر ۱۷۳
- * معطوف علیہ اور معطوف کا حکم ایک ہوتا ہے ۱۷۶

- * کبھی موصوف کی صفت مخدوف ہوتی ہے ۱۷۷
- * تعریف مشترک میں قیودات کے فوائد "
- * ابتداء کا معنی ۱۷۶
- * منقول کی باعتبار ناقل تین اقسام ۱۷۸
- * منقول کی اقسام میں حصر عقلی نہیں "
- * فصل: مفہوم کی بحث ۱۷۹
- * کلی اور جزئی کی تعریفات "
- * کلی اور جزئی کی وجہ تسمیہ "
- * کلی اور جزئی کی تعریف میں لفظ فرض کا اضافہ کیوں؟ "
- * تعریف مفہوم میں حصول عام ہے ۱۸۰
- * مفہوم اور معلوم میں فرق "
- * اعلم سے تین چیزوں کا بیان "
- * فرض کے معانی ۱۸۱
- * کلی اور جزئی کی تعریف میں فرض کا معنی ۱۸۲
- * افراد کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے اقسام کلی اور ان کی وجہ حصر "
- * امکان عام کی تقسیم اور اقسام کا بیان ۱۸۳
- * امتثالت اور امکنت پر اعتراض و جواب ۱۸۵
- * عنقاء کے بارے میں فلاسفہ کا نظریہ ۱۸۶
- * کوکب ذکر کرنا چاہیے تھا نہ کہ کوکب ۱۸۷
- * معلوم ذکر کرنا چاہیے تھا نہ کہ معلومات "
- * علم مصطفیٰ ﷺ کلی تھا ہی ہے اور علم کلی غیر متناہی ہے ۱۸۸
- * فصل: نسب اربعہ اور ان کی وجہ حصر ۱۸۹
- * مساویین اعم و اخص مطلق کی تفسیر کا بیان ۱۹۰
- * نسبت کا دو کلیوں کے درمیان ہونے کی وجہ "
- * بتائیں جزئی نوع نہیں بلکہ جنس ہے "
- * نسبت تسادی کی پہچان ۱۹۱

- * نسبت تباہین کی پہچان ۱۹۲
- * نسبت عموم و خصوص مطلق کی پہچان "
- * عموم و خصوص من وجہ کی پہچان ۱۹۳
- * مرجع اصطلاحی "
- * تساویین کی نقیضین بھی تساویین ہوتی ہیں ۱۹۴
- * عینین کا مطلب ۱۹۵
- * تساویین کی نقیضین کے تساویین ہونے پر دلیل خلف "
- * دلیل خلف کی تعریف ۱۹۶
- * ارتقاغ نقیضین اور اجتماع نقیضین کی تعریفات "
- * اعم و اخص مطلق کی نقیض بھی اعم و اخص مطلق ہوتی ہے ۱۹۷
- * عموم و خصوص من وجہ کی تعریف ۲۰۰
- * عموم و خصوص من وجہ کی نقیضین کا بیان ۲۰۱
- * تباہین جزئی کی تعریف "
- * فی الجملہ کا مطلب "
- * تباہین جزئی مقسم ہے ۲۰۲
- * عموم و خصوص من وجہ کی نقیضین کے مابین تباہین جزئی کا ذکر کیوں؟ ۲۰۳
- * کاف حرف تشبیہ مشبہ بہا پر داخل ہوتا ہے ۲۰۵
- * متباہنین کی نقیضین کے درمیان نسبت "
- * متباہنین کی نقیضین کے درمیان تباہین جزئی کا ذکر کیوں؟ ۲۰۷
- * ہذا کی ترکیب ۲۰۸
- * متباہنین کی نقیضین کو مؤخر کرنے کی وجہ ۲۰۹
- * جزئی اضافی کی تعریف "
- * فائدہ "
- * جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین نسبت ۲۱۰
- * لفظ اللہ جزئی حقیقی کی طرح جزئی اضافی بھی ہے ۲۱۱
- * کلیات خمسہ ۲۱۳
- * نفس الامر کا معنی ۲۱۴

- * کلیات فرضیہ ۲۱۳
- * تمام مشترک ۲۱۶
- * کلی ذاتی اور کلی عرضی کی اقسام ۲۱۷
- * جنس کی تعریف "
- * تعریف جنس کی قیودات ۲۱۸
- * جہاں قول کا صلہ علی آئے تو "
- * علم کا استعمال ۲۱۹
- * ماہو اور ای شیء کا استعمال "
- * جنس کے لئے کیا ضروری ہے؟ ۲۲۰
- * جنس کی تقسیم "
- * جنس قریب و بعید کیلئے کیا کیا ضروری ہے؟ ۲۲۱
- * لفظ کل ہمیشہ مضاف ہوتا ہے ۲۲۲
- * نوع کی تعریف اور قیودات ۲۲۳
- * نوع کا دوسرا معنی "
- * شخص اور صنف میں فرق ۲۲۵
- * نوع حقیقی اور نوع اضافی کے مابین نسبت ۲۲۶
- * فائدہ "
- * مناقشہ ۲۲۸
- * نقطہ کی وضاحت ۲۲۹
- * نقطہ سطح اور خط میں فرق "
- * اصلا کی ترکیب ۲۳۰
- * نقطہ کے نوع حقیقی ہونے پر دلیل "
- * شارح کا مثال باتن پر اعتراض ۲۳۱
- * جزء خارجی اور جزء عقلی میں فرق "
- * اجناس و انواع کی اقسام یا اعتبار ترتیب ۲۳۲
- * انواع حقیقہ میں ترتیب نہیں دی جاسکتی "
- * نوع سافل کو نوع الانواع کہنے کی وجہ ۲۳۳

- * ۲۳۵ اجناس متوسطہ اور انواع متوسطہ کا بیان
- * ۲۳۸ فصل کی تعریف اور قیودات
- * ۲۴۰ ای کا معنی موضوع لہ
- * ۲۴۱ امام رازی کی طرف سے کئے گئے اعتراضات
- * ۲۴۳ فائدہ
- * ۲۴۴ فصل کی تقسیم
- * ۲۴۵ فصل مقوم اور فصل مقسم کی وجہ تسمیہ
- * ۲۴۷ فصل مقوم اور فصل مقسم کے متعلق دو فائدے
- * ۲۵۱ عکس کی قسم
- * ۲۵۲ خاصہ کا بیان اور قیودات
- * " خاصہ کی تقسیم
- * ۲۵۴ تعریف خاصہ پر اعتراض و جواب
- * ۲۵۵ عرض عام کا بیان اور قیودات
- * ۲۵۶ عرض عام کا استعمال
- * " عرض عام کی تقسیم
- * ۲۵۷ عرض مفارق کی تقسیمات
- * ۲۵۸ عرض لازم کی تقسیمات
- * ۲۶۳ آسمان کا متحرک ہونا
- * ۲۶۵ ضروری بات
- * ۲۶۶ کلی کی تقسیم منطقی، طبعی اور عقلی کی طرف
- * " کلی منطقی کی تعریف
- * ۲۶۷ کلی منطقی کی وجہ تسمیہ
- * " کلی طبعی کی تعریف اور وجہ تسمیہ
- * ۲۶۸ کلی عقلی کی تعریف اور وجہ تسمیہ
- * " منطقی، طبعی اور عقلی کا کلیات خمسہ پر اجراء
- * ۲۷۰ منطقی، طبعی اور عقلی جزئیات پر اجراء
- * ۲۷۱ کلی طبعی کا وجود خارج میں ہے یا نہیں؟

- * شےء واحد کا متعدد مقامات پر پایا جانا ممتنع ہے ۲۷۴
- * فصل: معرف کی بحث ۲۷۶
- * شے کے لئے معرف ضروری ہے "
- * ماتن نے یہاں معرف کی بحث کیوں کی؟ ۲۷۷
- * معرف اور کلیات کی بحث میں فرق "
- * تصور کی اقسام ۲۷۸
- * معرف کی صحت کیلئے شرائط ۲۷۹
- * اعم مطلق کے معرف نہ ہونے پر دلیل ۲۸۰
- * اعم من وجہ کے معرف نہ ہونے پر دلیل "
- * اخص مطلق کو معرف بنانا کیوں درست نہیں؟ ۲۸۱
- * ماتن نے معرف کے مبائن ہونے کی نفی کیوں نہیں کی؟ ۲۸۳
- * اجلی بمعنی اعراف کب ہوتا ہے؟ ۲۸۴
- * اقسام معرف کی وجہ حصر؟ "
- * ایک وہم کا ازالہ ۲۸۵
- * حد اور رسم کا بیان ۲۸۶
- * وفیہ ابحاث ۲۸۷
- * حمل کیلئے کیا ضروری ہے؟ ۲۸۸
- * عرض عام معرف کیوں نہیں بن سکتا؟ "
- * خاصہ کی اقسام ۲۹۰
- * تعریف لفظی کا بیان ۲۹۳
- * لم یعتبروا میں فعل معروف اور قد اجیز میں فعل مجہول کی وجہ "
- * متقدمین و متاخرین مناطقہ کا تعریف بالاعم کے متعلق اختلاف "
- * کاف کے معانی "
- * تفسیر مدلول اللفظ کی توضیح ۲۹۵
- * تعریف لفظی اور تعریف حقیقی میں فرق ۲۹۶
- * تعریف لفظی مطالب تصور یہ میں سے ہے یا تصدیقیہ میں سے؟ "

رائے گرامی

استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقياء

حضرت علامہ مولانا مفتی عبدالرحمن صاحب

جملہ دینی اور دنیوی علوم کو سمجھنے اور ذہنی و فکری ارتقاء کے لیے علم منطق کا مرکزی کردار اہل بصیرت پر مخفی نہیں، اگرچہ منطق سے نابلد طبقہ ازل سے محض اپنی جہالت کی بنیاد پر اس علم کی اہمیت کا انکار کرتا چلا آیا ہے، چونکہ جہالت ایک ایسا موذی مرض ہے کہ اس کی تشخیص اور علاج کی تلاش تو درکنار اس کے بارے میں سوچنا بھی عقلاء کے ہاں وقت کا ضیاع ہے اس لیے ان جہلاء کے سامنے منطق کی اہمیت کے دلائل رکھنا بھینس کے آگے بین بجانے کے مترادف ہے، کتب منطق میں سے (جو کہ پاک و ہند کے جملہ مذاہرین خواہ وہ کسی بھی مکتب فکر کے ہوں داخل نصاب ہیں) شرح تہذیب کی اہمیت مسلم ہے، یہ کتاب ایک نہایت ہی اہم متن اور متن کی معتدل شرح پر مشتمل ہے، اگرچہ اس کتاب کی متعدد شروحات مختلف زبانوں میں لکھی گئیں ہیں، تاہم دور حاضر کی علمی زبوں حالی، طلباء کی عیش کوشی اور اساتذہ کرام کی عدم دلچسپی نے درودل رکھنے والے اساتذہ اور ماہرین کو اس بات پر مجبور کر دیا ہے کہ کسی بھی فن کو اس انداز سے پیش کیا جائے کہ کلم از کلم وقت میں طلباء اور اساتذہ کے ہاتھ کچھ لگ جائے، اس فن اور علم کے حوالے سے ان کی دلچسپی میں اضافہ ہو۔

مولانا محمد یوسف القادری صاحب زید مجدد جو کہ میرے دیرینہ دوست اور جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ کے ہر عزیز مدرس ہیں، اگرچہ میدانِ تدریس میں قدم رکھے ہوئے ان کو زیادہ عرصہ نہیں ہوا تاہم خدا داد ذہنی صلاحیت، تدریس کے ساتھ گہری

دلچسپی اور شب و روز کی محنت کے ذریعے اپنی تدریسی مہارت کا لوہا منوانے میں وہ یقیناً کامیاب ہوئے ہیں، از آغاز تدریس تا ہنوز وہ شرح تہذیب کو فقط دو دفعہ پڑھا چکے ہیں، لیکن اس کی جو شرح انہوں نے لکھی ہے وہ ان کی اعلیٰ ذہنی صلاحیتوں اور تدریس میں بے انتہاء شغف کی آئینہ دار ہے، مولانا محمد یوسف القادری صاحب زید مجدہ کی تحریر کردہ شرح تہذیب بنام اغراض التہذیب آپ کے ہاتھ میں ہے، متن و شرح کو آسان اسلوب میں ڈھالنے اور کتاب کو کما حقہ حل کرنے میں وہ کس حد تک کامیاب ہوئے ہیں فیصلہ آپ نے خود کرنا ہے۔

زمانہ طالب علمی سے لیکر آج تک میری نظر سے اس سے بہتر شرح نہیں گزری، اگر میں یہ کہوں کہ شرح تہذیب کی جملہ اردو شروحات کے مقابلے میں مذکورہ شرح حجم کے اعتبار سے مختصر ترین اور مواد کے اعتبار سے ضخیم ترین تو بالکل مبالغہ نہیں ہوگا۔ اللہ جل مجدہ کی بارگاہ بیکس میں التجاء ہے کہ وہ سرکارِ دو عالم، نور مجسم، فخرِ دو عالم، فخرِ آدم و بنی آدم، فخرِ کائنات، جناب حضرت محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ علیہ افضل الصلوات والتسلیمات کے طفیل اساتذہ کرام اور جملہ طلباء کو استفادہ کرنے کی توفیق عطاء فرمائے اور مصنف زید مجدہ کے علم، عمل اور عمر میں برکتیں عطا فرمائے۔ آمین

محمد عبدالرحمن

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ پاکستان

22/7/2006

رائے گرامی

استاذ العلماء، راس الاتقیاء جامع المعقول والمنقول

حضرت علامہ مولانا جنید قادری صاحب زید مجدہ

صدر مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ

نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ اَمَّا بَعْدُ:

شرح تہذیب فن منطق کی مشہور کتاب ہے، جو درس نظامی کے نصاب میں داخل ہے، زندگی کے تمام شعبوں میں سہل پسندی کے ساتھ درس نظامی کی تحصیل میں بھی طلباء سہل پسندی کے متلاشی ہیں، جس کی وجہ سے عربی شروحات سے گریز اور اردو شروحات کی طرف رجحان بڑھ گیا ہے، شرح تہذیب کی اردو شروحات بے شمار ہیں، لیکن شاید کوئی ایسی شرح ہو جس سے طلباء کی تشفی ہوتی ہو،

حضرت علامہ مولانا محمد یوسف القادری صاحب زید مجدہ جامعہ نظامیہ رضویہ کے قابل اور محنتی استاذ ہیں آپ نے قلیل عرصہ میں طلباء میں مقبولیت حاصل کر لی، جس کی وجہ ان کی ذہانت، محنت اور درسیات میں کمال ہے۔

یہ شرح تہذیب کی شرح (اغراض التہذیب) آپ کی بہترین علمی کاوش ہے، طلباء اور مبتدی اساتذہ کے لیے یکساں مفید ہے، مفہوم متن، مفہوم شرح اور اغراض شارح بڑے محققانہ انداز میں آپ نے تحریر فرمائیں۔

اردو شروحات میں مشکل مقامات عموماً نظر انداز کر دیے جاتے ہیں، لیکن علامہ موصوف نے مشکل مقامات خصوصی توجہ کے ساتھ مبسوط تحریر فرمائے، عبارت متن و شرح پر حرکات و سکنات اور ترجمہ نے کتاب کی افادیت میں مزید اضافہ کر دیا ہے،

فَلِلّٰهِ الْحَمْدُ عَلٰی ذٰلِكَ ۔

اللہ عزوجل اس کتاب کا نفع عام فرمائے، اور موصوف کے علم اور صلاحیتوں میں
مزید برکتیں عطاء فرمائے، اور شروحات لکھنے کا سلسلہ جاری رکھنے کی توفیق عطا فرمائے،

آمین بجاہ حبیبہ سید المرسلین علیہ

والہ وافضل الصلوٰۃ والتسلیم

فقط: طالب دعاء

محمد جنید

خادم علوم دینیہ

جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ پاکستان

18/7/2006

حرفِ آغاز

ایک وہ دور تھا کہ غزالی و رازی جیسی شخصیات مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَا ثِقَّةَ لَهُ فِي الْعُلُومِ اصْطِلَاحِی صِداغیں بلند کیا کرتی تھیں، وائے افسوس اب وہ دور آ گیا کہ اسے فضول و ناکارہ علم کہا کر دامن سمیٹا جا رہا ہے، اور علم منطق میں بے رغبتی اور دوری کی وبا ہر سو پھیلتی جا رہی ہے، اور اسے غامض و دقیق اور دشوار کہہ کر اس سے آنکھیں چرائی جا رہی ہیں، حتیٰ کہ طلباء تو درکنار اساتذہ کرام بھی اس سے متنفر و بیزار دکھائی دیتے ہیں، اس کی وجہ علت یہ بیان کی جاتی ہے کہ یہ سب سے مشکل اور دشوار ہے، ہاں ایہ امر کسی حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے، مگر اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دنیا میں کوئی بھی فن آسان نہیں، ہر فن کے حصول کیلئے محنت و مشقت اور عرق ریزی کرنی پڑتی ہے، تو پھر اس میں منطق کی ہی کیا تخصیص ہے!

لہذا ضرورت اس امر کی ہے، کہ اس فن کی طرف توجہ دی جائے اس کے قواعد و ضوابط اور اصطلاحات سے واقفیت و شناسائی حاصل کی جائے، چنانچہ اس ضرورت و حاجت کی تکمیل کے لیے میں نے درس نظامی کی مشکل ترین اور لا جواب کتاب کی آسان شرح کے لیے قلم اٹھایا، چنانچہ نتیجہ و رزلٹ آپ کے سامنے ہے۔

اپنے مادر علمی جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ میں دو بار شرح تہذیب پڑھانے کی سعادت نصیب ہوئی، چونکہ یہ کتاب انتہائی مشکل ہے لہذا انا چیز اس نتیجے پر پہنچا کہ اس کتاب کی جامع اور آسان ترین شرح کی جائے، جو طلباء کے لئے پکی پکائی روٹی ثابت ہو، اور ابتدائی اساتذہ کرام کو دیگر شروحات کے منتشر اور طویل مضامین سے بے نیاز کر کے وہ ان کے لئے تیار شدہ تقریر بن جائے۔

خصوصیات شرح:

(1) متن و شرح دونوں پر مکمل اعراب۔

(2) متن و شرح کا لفظی ترجمہ

(3) ہر مقام پر دیئے جانے والی عبارت پر اعراب۔

(4) اغراضِ ماتن بصورتِ اختصار۔

(5) اغراضِ شارح کافی اور وافی حل کے ساتھ۔

(6) مسائل مشککہ کا حل فوائد و تمہیدات کے ساتھ۔

(7) ہر مسئلہ کی وضاحت مثال کے ساتھ۔

الغرض! حتی الوسع ہر مسئلہ کی عام فہم توضیح و تبیین کر دی گئی ہے، اس امر کا لحاظ کرتے ہوئے کہ کلام نہ تو اتنا مختصر ہو کہ محل فہم ہو اور نہ ہی اتنا طویل ہو کہ باعث تشویش بن جائے۔

اظہار تشکر:

اسم موقع پر اولاً میں اپنے ان تمام اساتذہ کرام کا شکر گزار ہوں، کہ جن کی تربیت اور حسن نظر نے مجھے اس مقام تک پہنچایا بالخصوص استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء شیخ الحدیث والتفسیر حضرت علامہ مولانا عبد الحکیم شرف قادری صاحب دامت برکاتہم العالیہ، استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا مفتی گل احمد عتقی صاحب زید مجدہ۔ استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا مفتی محمد صدیق ہزاروی صاحب زید مجدہ۔ استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء مجاہد ملت امام الصرف حضرت علامہ مولانا خادم حسین صاحب رضوی زید مجدہ۔ استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول رأس الاتقیاء شیخ الحدیث ادیب اہلسنت حضرت علامہ مولانا فضل حنان سعیدی صاحب زید مجدہ۔

ثانیاً اپنے برادر کبیر حضرت مولانا قاری محمد یونس سعیدی صاحب اطفال اللہ عمرہ کا

شکر گزار ہوں کہ جن کی معاونت ہر موقع پر میرے شامل حال رہی، اور جن کی تحریک و تعاون سے بندہ کو تصنیف کی ہمت ہوئی۔

ثالثاً استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول راس الاتقیاء حضرت علامہ مولانا مفتی عبدالرحمن گلگتی صاحب زید مجدہ اور استاذ العلماء جامع المعقول والمنقول راس الاتقیاء حضرت علامہ مولانا جنید قادری صاحب زید مجدہ تہہ دل سے شکر گزار ہوں، جنہوں نے اپنی گونا گوں مصروفیات کے باوجود میری گزارش کو تسلیم کرتے ہوئے اس کتاب کو مکمل پڑھ کر تصحیح فرمائی، اور اپنی قیمتی آراء سے نوازا۔

رابعاً جگر گوشہ مفتی اعظم پاکستان مولانا صاحبزادہ غلام مرتضیٰ ہزاروی صاحب ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ، استاذ العلماء راس الاتقیاء حضرت علامہ مولانا سید عاصم شہزاد صاحب زید مجدہ اور حضرت علامہ مولانا محمد عمران الحسن فاروقی صاحب زید مجدہ کا شکر گزار ہوں جو ہر ہموٹ پر میری راہنمائی فرماتے رہے، اور مفید مشوروں سے نوازتے رہے۔

گزارش:

قارئین سے گزارش ہے کہ میری جنبش قلم میں لغزش کا امکان ہے، لہذا کسی طرح کی بھی لغزش پر تنقید برائے تنقیص سے صرف نظر کرتے ہوئے بغرض صحیح اس کی نشاندہی فرمائیں، تاکہ اسے دور کیا جاسکے۔

آخر میں اللہ تبارک و تعالیٰ سے دعا گو ہوں کہ میری اس کتاب کو تمام طلباء اور مدرسین کے لیے نفع بخش بنائے اور میری اس سعی کو آقا ﷺ کے تصدق و توسل سے قبول فرماتے ہوئے اسے میرے لیے اور میرے والدین کے لیے اور میرے تمام اساتذہ کرام کے لیے ذریعہ نجات بنائے۔

خادم الطلاب والعلماء

محمد یوسف القادری

مدرس جامعہ نظامیہ رضویہ شیخوپورہ پاکستان

15/7/2006

تذکرہ مصنف تہذیب علامہ سعد الدین تفتازانی

نام و نسب:

آپ کا اسم گرامی مسعود، لقب سعد الدین اور والد کا اسم گرامی عمر اور لقب قاضی فخر الدین ہے۔ آپ ماہ صفر 722ھ میں خراسان کے شہر تفتازان میں پیدا ہوئے۔

ابتدائی حالت:

بعض حضرات کا بیان ہے کہ ابتداء آپ انتہائی کند ذہن تھے۔ بلکہ علامہ عضد الدین کے طلباء میں سے آپ سے زیادہ غبی اور کند ذہن کوئی نہیں تھا، مگر محنت اور جدوجہد سب سے زیادہ فرماتے، ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ کوئی کہنے والا کہہ رہا ہے سعد الدین! چلو سیر و تفریح کر آئیں، فرماتے ہیں کہ میں نے کہا کہ میں سیر و تفریح کے لیے نہیں پیدا کیا گیا، میرا پہلے جال یہ ہے کہ میں انتہائی جدوجہد اور مطالعہ کے باوجود کتاب نہیں سمجھ سکتا، اگر سیر و تفریح شروع کر دی، تو پھر نہ جانے کیا حال ہوگا، یہ سن کر وہ کہنے والا چلا گیا، اسی طرح تین بار آنے جانے کے بعد اس نے کہا کہ آپ کو آقا ﷺ بلا رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا، شہر کے باہر ایک درخت تھا، میں نے وہاں پہنچ کر دیکھا کہ تا جدار کائنات ﷺ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے جھڑمٹ میں تشریف فرما ہیں،

مجھے دیکھ کر آقا ﷺ نے مسکراتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے تمہیں بار بار بلایا تم نہیں آئے، میں نے عرض کی کہ آقا مجھے معلوم نہیں تھا کہ آپ ﷺ یاد فرما رہے ہیں، بعد ازاں میں نے اپنی غیبت کی شکایت کی آپ ﷺ نے فرمایا اَفْتَحْ قَلَمَكَ (منہ کھولو) میں نے منہ کھولا تو آپ ﷺ نے اپنا مبارک لعاب دہن میرے منہ میں ڈال دیا، اور فرمایا کہ جاؤ، فرماتے ہیں کہ بیداری کے بعد جب میں اپنے استاذ علامہ

عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوا، تو دورانِ سبق میں نے سوالات کیے، جنہیں میرے ساتھیوں نے گزشتہ صورتِ حال کے پیشِ نظر بے معنی سمجھا، مگر استاذ گرامی جان گئے، اور فرمانے لگے **يَا سَعْدُ أَنْتَ الْيَوْمَ غَيْرُكَ فِيمَا مَضَى** (سعد آج تم کل والے نہیں ہو)

تحصیلِ علوم:

آپ نے علامہ عضد الدین اور علامہ قطب الدین رازی جیسی عظیم مرتبت شخصیات سے علوم و فنون کا استفادہ کیا اور آپ کی قابلیت و صلاحیت کا یہ حال تھا کہ زمانہ شباب میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں کہا آپ جیسا عالم کہیں دیکھا نہیں گیا۔

تصنیف و تالیف:

تحصیلِ علم سے فارغ ہو جانے کے بعد درس و تدریس کے ساتھ ساتھ آپ نے علم صرف، علم نحو، علم منطق، علم فقہ، علم اصول فقہ، علم حدیث، علم عقائد، علم معانی الغرض آپ نے ہر علم و فن میں کتب کثیرہ تصنیف فرمائیں۔

حتیٰ کہ آپ نے سب سے پہلی کتاب شرح تشریف زنجانی سولہ سال کی عمر میں تحریر فرمائی، دوسری کتاب مطول شرح تلخیص المفتاح ہے، تیسری کتاب مختصر المعانی ہے، چوتھی کتاب سعدیہ شرح شمسہ ہے، پانچویں کتاب تلوح ہے، چھٹی کتاب شرح عقائد نسفی ہے، ساتویں کتاب شرح مختصر الاصول ہے، آٹھویں کتاب الارشاد ہے، نوویں کتاب مقاصد ہے، دسویں کتاب شرح مقاصد ہے، گیارہویں کتاب شرح مفتاح العلوم ہے، بارہویں کتاب تہذیب المنطق ہے، ان کے علاوہ بھی کتب کثیرہ آپ کی تصنیف کردہ ہیں۔ آپ کی تصنیف و تالیف کی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ جب وہ روم پہنچیں تو انتہائی کثیر دام خرچ کر کے بھی میسر نہیں آتی تھیں۔

وفات: آپ نے 22 محرم الحرام 792 ھ پیر کے روز سمرقند میں پردہ فرمایا، اس کے بعد 9 جمادی الاولیٰ ۸۰۰ ھ کے روز مقامِ سرخس کی طرف منتقل کیے گئے۔

إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ۔

تذکرہ شارح تہذیب علامہ عبداللہ یزدی

نام و نسب:

شارح کا نام عبداللہ ہے اور نسبت یزدی کہلاتے ہیں، والد کا نام حسین، آپ اپنے وقت کے زبردست محقق، علامہ روزگار عظیم البہیت اور انتہائی خوبصورت تھے، علوم عقلیہ و نقلیہ و فلکیات میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔

تصانیف:

علامہ عبداللہ یزدی نے شرح القواعد، شرح العجالة، حاشیہ شرح مختصر، حاشیہ بر حاشیہ خطائی اور شرح تہذیب جیسی علوم و فنون سے لبریز کتب کثیرہ بطور یادگار چھوڑیں۔

مسلک:

علامہ عبداللہ یزدی مسلک شیعہ تھے، لیکن پھر بھی آپ نے مصنف علامہ سعدالدین تفتازانی جو کہ حنفی المذہب تھے، ان پر بے جا اعتراضات، فضول چہ گویاں نہیں کیں، اور علامہ تفتازانی کی کتاب تہذیب الکلام کی شرح کرنے کا حق ادا کر دیا۔

وفات:

1015ھ میں اصفہان میں ہوئی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿متن﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِيقِ .

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لیے ہیں جس نے ہمیں سیدھے راستے کی طرف ہدایت دی۔

تشریح: الْحَمْدُ لِلَّهِ الخ: سے غرضِ ماتن حمدِ باری تعالیٰ کرنا مقصود ہے۔

سوال: قَوْلُهُ کی ضمیر مجرور کا مرجع ماتن علامہ سعد الدین تفتازانی ہیں جبکہ ما قبل میں ان کا ذکر نہیں تو یہ ارجاعِ ضمیر (ضمیر کا لوٹانا) بلا مرجع کیسے درست ہوا؟

جواب: تتبع اور استقراء سے معلوم ہوا ہے کہ سات مقامات پر ارجاعِ ضمیر بلا مرجع درست ہوتا ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

﴿1﴾ اسمِ جلالت کی طرف۔ جیسے ہوا الثانی۔

﴿2﴾ نبی مکرم ﷺ کی طرف۔ جیسے بلغ العلی بکمالہ

﴿3﴾ شاعر کی طرف

﴿4﴾ محبوبہ کی طرف

﴿5﴾ فرس کی طرف

﴿6﴾ مصنف کی طرف ﴿7﴾ تلوار کی طرف۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْحَمْدُ لِلَّهِ افْتَحَ كِتَابَهُ بِحَمْدِ اللَّهِ بَعْدَ التَّسْمِيَةِ

اِتِّبَاعًا بِخَيْرِ الْكَلَامِ وَاقْتِدَاءً بِحَدِيثِ خَيْرِ الْأَنَامِ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ

الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ .

ترجمہ: ماتن کا قول: اَلْحَمْدُ لِلّٰہ: ماتن نے اپنی کتاب کو تسمیہ کے بعد اَلْحَمْدُ لِلّٰہ سے شروع کیا سب سے بہتر کلام کی اتباع کرتے ہوئے اور مخلوق میں سے سب سے بہتر شخصیت کی حدیث کی پیروی کرتے ہوئے۔ آپ ﷺ پر اور آپ ﷺ کی آل پر درود و سلام ہو۔

تشریح: اِفْتَتَحَ كِتَابَهُ الْخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: تہذیب الکلام منطق کی کتاب ہے۔ لہذا ماتن کو چاہیے تھا کہ کتاب کے شروع میں کوئی مسئلہ منطقی ذکر کرتے تاکہ کتاب کے مضمون کی طرف آگاہی ہو جاتی۔ جبکہ ماتن نے تسمیہ اور تحمید کا ذکر کر دیا ہے۔ یہ کیوں؟

جواب: ماتن نے تسمیہ و تحمید سے اپنی کتاب کا آغاز قرآن پاک کی اتباع اور حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کرنے کے لیے کیا ہے۔ کیونکہ قرآن پاک کا آغاز بھی تسمیہ اور تحمید سے ہے اور حدیث پاک میں بھی ہر ذیشان کام کی ابتداء میں تسمیہ اور تحمید پر زور دیا گیا ہے۔

فائدہ: اِتَّبَاعًا اور اِقْتِدَاءً یہ دونوں اِفْتَتَحَ کے مفعول لہ ہونے کی وجہ سے منصوب ہیں۔

فائدہ: خَيْرِ الْاَنَامِ میں خَيْر اسم تفصیل ہے، اور الْاَنَام کا اطلاق مطلق مخلوق پر بھی ہوتا ہے اور کبھی مخلوق صالحین پر ہوتا ہے پہلی صورت میں خَيْرِ الْاَنَام کا معنی یہ ہوگا کہ تمام مخلوق سے بہتر اور دوسری صورت میں معنی یہ ہوگا کہ انبیاء و رسل اور علماء و صلحاء سے بہتر۔ یہاں دونوں معنی صحیح ہیں۔

﴿شرح﴾ فَإِنْ قُلْتَ حَدِيثُ الْإِبْتِدَاءِ مَرْوِيٌّ فِي كُلِّ مِنَ التَّسْمِيَةِ
وَالْتَّحْمِيدِ كَيْفَ التَّوْفِيقُ قُلْتُ الْإِبْتِدَاءُ فِي حَدِيثِ التَّسْمِيَةِ
مَحْمُولٌ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَفِي حَدِيثِ التَّحْمِيدِ عَلَى الْإِضَافَةِ أَوْ
عَلَى الْعُرْفِ أَوْ فِي كِلَيْهِمَا عَلَى الْعُرْفِ .

ترجمہ: اگر تو کہے کہ ابتداء کی حدیث تسمیہ اور تحمید میں سے ہر ایک کے بارے میں منقول ہے تو دونوں میں تطبیق کیسے ہوگی؟ میں کہوں گا تسمیہ کی حدیث میں ابتداء، ابتداء حقیقی پر اور تحمید کی حدیث میں ابتداء اضافی پر یا عرفی پر یا دونوں میں ابتداء، ابتداء عرفی پر محمول ہے۔

تشریح: فَإِنْ قُلْتَ حَدِيثُ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا

ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ ہم نے حدیث رسول ﷺ کی اقتداء کی ہے حالانکہ حدیثیں تو دو ہیں (۱) ابتداء بالتسمیہ والی حدیث (۲) ابتداء بالتحمید والی حدیث۔ اور یہ دونوں متعارض ہیں کیونکہ دونوں ابتداء کو چاہتی ہیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ إِذَا تَعَارَضَا فَتَسَاقَطَا (جب دو چیزوں میں تعارض ہو تو دونوں ساقط ہو جاتی ہیں)؟

جواب: آپ کا ضابطہ مسلم صحیح! مگر یاد رکھیں! یہ ضابطہ وہاں جاری ہوتا ہے جہاں مطابقت نہ ہو سکے جبکہ یہاں تو مطابقت ہو سکتی ہے۔ قبل از مطابقت ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

ابتداء کی تین قسمیں ہیں: ﴿۱﴾ حقیقی ﴿۲﴾ اضافی ﴿۳﴾ عرفی۔

تعریفات: مندرجہ ذیل ہیں:

ابتدائے حقیقی: الْإِبْتِدَاءُ الْحَقِيقِيُّ الْمُقَدَّمُ عَلَى جَمِيعِ مَا

عَدَاهُ (ابتداء حقیقی وہ ابتداء ہے جو سب سے مقدم ہو)

ابتدائے اضافی: الْإِبْتِدَاءُ الْإِضَافِيُّ الْمُقَدَّمُ عَلَى بَعْضِ مَا عَدَاهُ

(ابتداء اضافی وہ ابتداء ہے جو بعض سے مقدم اور بعض سے موخر ہو)

ابتدائے عرفی: الْإِبْتِدَاءُ الْعُرْفِيُّ الْمُقَدَّمُ عَلَى الْمَقْصُودِ (ابتداء

عرفی وہ ابتداء ہے جو مقصود پر مقدم ہو)

اس تمہید کے بعد مذکورہ سوال کے تین جوابات ہیں۔

﴿۱﴾ ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہے، یعنی ہر

کام کی ابتداء حقیقی بسم اللہ سے ہونی لازمی ہے، اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء اضافی ہے۔ اب کوئی اعتراض نہ رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور حمد بعض سے مقدم ہے اور بعض سے موخر ہے۔

﴿2﴾ ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہے اور ابتداء بالتحمید والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء عرفی ہے۔ اب بھی اعتراض نہیں رہا۔ کیونکہ بسم اللہ تمام پر مقدم ہے اور حمد مقصود سے مقدم ہے۔

﴿3﴾ دونوں حدیثوں میں ابتداء سے مراد ابتداء عرفی ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کیونکہ مقصود سے پہلے تسمیہ بھی ہے اور حمد بھی ہے۔

فائدہ: مذکورہ اعتراض تب ہوتا ہے کہ جب دونوں احادیث میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی کو لیا جائے۔

فائدہ: تسمیہ میں چونکہ ذکر ذات خدا ہوتا ہے اور تحمید میں ذکر صفات خدا ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ذات، صفات پر مقدم ہوتی ہے اس لیے ابتداء بالتسمیہ والی حدیث میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہی ہوگا ورنہ صفات کا ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں۔

﴿شرح﴾ وَالْحَمْدُ هُوَ الشَّاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيلِ الْإِخْتِيَارِي
نِعْمَةً كَانَ أَوْ غَيْرَهَا:

ترجمہ: حمد وہ زبان کے ساتھ تعریف کرنا ہے اختیاری خوبی پر، خواہ وہ اختیاری خوبی نعمت ہو یا غیر نعمت ہو۔

تشریح: وَالْحَمْدُ هُوَ الشَّاءُ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: الْحَمْدُ لِلَّهِ ایک قضیہ ہے اور قضیہ تصدیق پر مشتمل ہوتا ہے۔ تصدیق تب حاصل ہوتی ہے جب پہلے تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم یہ ہو اور شے کا تصور تب تک نہیں حاصل ہو سکتا جب تک اس کی تعریف نہ کی جائے؟

جواب: حمد جو کہ محکوم علیہ ہے اس کی تعریف یہ ہے **الْحَمْدُ هُوَ الشَّاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيلِ الْإِخْتِيَارِيِّ نِعْمَةً كَانَتْ أَوْ غَيْرَهَا** (حمد وہ زبان کے ساتھ تعریف کرنا ہے اختیاری خوبی پر خواہ وہ اختیاری خوبی نعمت ہو یا غیر نعمت ہو)۔

فائدہ: تعریف حمد میں الشَّاءُ جنس ہے جو حمد، شکر اور مدح ہر ایک کو شامل ہے۔
باللِّسَانِ یہ پہلی قید اور پہلی فصل جس سے شکر خارج ہو گیا کیونکہ اس میں لسان کی قید نہیں بلکہ عموم ہے جس طرح کہ تعریف شکر (هُوَ فِعْلٌ يُنسَبُ عَنْ تَعْظِيمِ الْمُنْعِمِ لِكُونِهِ مُنْعِمًا سَوَاءً كَانَتْ بِاللِّسَانِ أَوْ بِالْجَنَانِ أَوْ بِالْأَرْكَانِ) سے واضح ہے۔

عَلَى الْجَمِيلِ الْإِخْتِيَارِيِّ یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے۔ اس سے تمام افعال قبیحہ اور صفات غیر اختیار یہ خارج ہو گئیں۔ اور مدح بھی تعریف حمد سے خارج ہو گئی کیونکہ اس میں اختیاری کی قید نہیں بلکہ عموم ہے جس طرح کہ تعریف مدح (هُوَ الشَّاءُ بِاللِّسَانِ عَلَى الْجَمِيلِ الْإِخْتِيَارِيِّ أَوْ غَيْرِ الْإِخْتِيَارِيِّ) سے واضح ہے۔

شارح کی تعریف حمد پر اعتراضات ثلاثہ مع جوابات:

اعتراض: 1: الشَّاءُ کا معنی تعریف باللسان ہے تو پھر ماقبل تعریف میں شارح نے الشَّاءُ بِاللِّسَانِ کیوں کہا؟

جواب: شارح نے الشَّاءُ کا معنی مطابقی (تعریف باللسان) مراد نہیں لیا ہے۔ بلکہ بطور تجرید معنی تفسیمی مراد لیا ہے۔

فائدہ: علم بلاغت میں کسی بھی لفظ سے اس کا معنی تفسیمی مراد لینے کو **تجريد** کہتے ہیں۔

اعتراض: 2: شارح کی تعریف حمد جامع نہیں ہے کیونکہ یہ اس حمد پر جو اللہ نے خود اپنی ذات و صفات کے لیے کی ہے صادق نہیں آتی کیونکہ اس میں اللِّسَان کی قید ہے جبکہ اللہ کی ذات اللِّسَان سے پاک ہے۔

جواب: یہاں تعریف حمد میں اللِّسَان سے مراد گوشت کا ٹکڑا نہیں جو بظاہر نطق کا ذریعہ ہے، بلکہ اللِّسَان سے مراد قوت تکلم ہے اور قوت تکلم سے مراد بھی حقیقۃً تکلم نہیں

بلکہ قوت تکلم سے مراد **الْإِفَاضَةُ وَالْإِعْلَامُ** مَعَ شُعُورِ الْفَيْضِ وَارَادَتِهِ (معنی کا فیضان اس طرح کرنا کہ فیضان کرنے والے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو) ہے اور لسان کا یہ معنی ذات باری تعالیٰ میں پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کے ساتھ کرتے ہیں۔

اعتراض: 3: شارح کی یہ تعریف حمد پھر بھی جامع نہیں کیونکہ یہ اللہ کی صفات پر صادق نہیں آتی وہ اس لیے کہ تعریف حمد میں **الْإِخْتِيَارِي** کا معنی مسبوق بالارادہ ہے۔ جو مسبوق بالارادہ ہو وہ حادث ہوتا ہے تو اس طرح صفات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ وہ قدیم ہیں۔

جواب: **الْإِخْتِيَارِي** کے دو معنی ہیں (1) مسبوق بالارادہ (2) وہ فعل جس کا فاعل مختار ہو۔

اس مقام پر دوسرا معنی مراد ہے جس پر کوئی اعتراض نہیں۔

﴿شرح﴾ **وَاللّٰهُ عَلَّمَ عَلَى الْأَصَحِّ لِلذَّاتِ الْوَاجِبِ**
الْوُجُودِ الْمُسْتَجْمِعِ لِجَمِيعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ

ترجمہ: اور لفظ اللہ صحیح ترین قول کے مطابق اس ذات واجب الوجود (جس کا وجود ضروری ہو اور اس سے پہلے عدم نہ ہو) کا علم ہے جو ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے۔

تشریح: **وَاللّٰهُ عَلَّمَ عَلَى الْخ** سے غرض شارح محکوم بہ (اللہ) کی تعریف کرنا ہے۔ اور اسم جلالت کے متعلق اپنا نظریہ بیان کرنا ہے۔

یاد رکھیں! لفظ اللہ کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ علم ہے یا غیر علم۔ جامد ہے یا مشتق۔ اور کلی ہے یا جزئی؟

شارح نے **وَاللّٰهُ عَلَّمَ** کہہ کر یہ بتا دیا کہ لفظ اللہ علم ہے غیر علم نہیں، جامد ہے (کیونکہ اعلام جامد ہوتے ہیں) مشتق نہیں۔ جزئی ہے (کیونکہ علم جزئی ہوتا ہے) کلی نہیں۔

عَلَى الْأَصَح: سے غرض شارح لفظ اللہ کے بارے میں دو مذہبوں کی طرف اشارہ کرنا ہے، کیونکہ یہ (الْأَصَح) اسم تفصیل ہے اور اسم تفصیل میں زیادتی دوسرے کے مقابلے میں پائی جاتی ہے، لہذا لفظ اللہ کے بارے میں دو مذہب ہیں۔

(1) مذہب علامہ بیضاوی (2) مذہب مصنف۔

1- **علامہ بیضاوی کا مذہب:** آپ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ وضع

کے اعتبار سے کلی ہے لیکن فرد واحد میں منحصر ہے۔ جیسے خاتم الانبیاء، سید الانبیاء باعتبار وضع کلی ہیں لیکن فرد واحد میں منحصر ہیں۔

2- **علامہ تفتازانی کا مذہب:** آپ فرماتے ہیں کہ لفظ اللہ جزئی

حقیقی ہے اور اس میں احتمال تکثر نہیں ہے۔ الغرض شارح علامہ عبد اللہ یزدی ماتن کے مذہب کو ترجیح دیتے ہیں۔ اور اصح قرار دیتے ہیں۔

فائدہ: نظریہ مصنف کے صحیح ترین ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسم جلالت (لفظ اللہ) کو جزئی حقیقی نہ مانا جائے بلکہ کلی مانا جائے تو اس صورت میں لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کا کلمہ توحید ہونا درست نہیں ہوگا کیونکہ کلی من حیث المفہوم کثرت کی متحمل ہوتی ہے اور کثرت توحید کے منافی ہے۔

﴿شرح﴾ وَلَدَلَالَتِهِ عَلَى هَذَا الْإِسْتِجْمَاعِ صَارَ الْكَلَامُ فِي قُوَّةِ أَنْ يُقَالَ الْحَمْدُ مُطْلَقًا فِي حَقِّ مَنْ هُوَ مُسْتَجْمَعٌ لِجَمِيعِ صِفَاتِ الْكَمَالِ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ .

ترجمہ: اور لفظ اللہ کے اس جامعیت پر دلالت کرنے کی وجہ سے کلام (الحمد للہ) یوں کہے جانے کی قوت میں ہو گیا کہ مطلق حمد منحصر ہے اس ذات کے حق میں جو تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے کیونکہ وہی ذات اس طرح ہے۔

تشریح: وَلَدَلَالَتِهِ عَلَى هَذَا الْإِسْتِجْمَاعِ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ذات باری تعالیٰ کے تو متعدد اسماء ہیں، پھر اسم جلالت (اللہ) کو ہی کیوں لائے؟

جواب: تمام اسمائے حسنی یعنی رزاق، غفار، وغیرہ مخصوص اوصاف پر دلالت کرتے ہیں بخلاف اسم جلالت (اللہ) کے یہ تمام صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہونے والی ذات پر دلالت کرتا ہے۔

صَارَ الْكَلَامُ فِي الْخ: سے غرض شارح چار اہم باتیں کرنا ہیں۔

(1) قولِ ماتن (الْحَمْدُ لِلَّهِ) کا ترجمہ (2) الْحَمْدُ پر الف لام کونسا ہے؟

(3) لِلَّهِ پر لام جارہ کونسا ہے؟ (4) یہ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) قضیہ کونسا ہے؟

☆ اب ان اشیاء اور بعد کی وضاحت بالترتیب ملاحظہ فرمائیے۔

﴿1﴾ صَارَ الْكَلَامُ فِي الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) کی مذکورہ وضاحت کے بعد (الْحَمْدُ لِلَّهِ) یہ کہنے کی قوت میں ہے کہ مطلقاً ہر تعریف اس ذات کے حق میں منحصر ہے جو ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے اپنے جامع ہونے کی حیثیت سے۔

﴿2﴾ الْحَمْدُ مطلقاً: سے غرض شارح الْحَمْدُ پر الف و لام کے جنسی واستغراقی ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ الف و لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی ہو سکتا ہے۔ رہی یہ بات کہ اشارہ کیسے؟ تو وہ اس طرح کہ شارح نے الْحَمْدُ مطلقاً: کہا ہے اور مطلق میں عموم ہوتا ہے الف و لام جنسی واستغراقی کے مدخول میں بھی عموم ہوتا ہے۔

﴿3﴾ مُنْبَحِصٌ سے غرض شارح لِلَّهِ پر لام جارہ کے برائے اختصاص ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

لیکن یاد رہے الف و لام جنسی ہونے کی صورت میں لام جارہ کا برائے اختصاص ہونا ضروری ہے کیونکہ کسی بھی شے کے ساتھ جنس کا اختصاص تب ہو سکتا ہے جب جنس کے تمام افراد اس شے کے ساتھ مختص ہوں، کوئی بھی فرد جنس غیر کی طرف

متجاوز نہ ہو۔ اور یہ بات لامِ جارہ کو برائے اختصاص بنانے سے حاصل ہو سکتی ہے۔

﴿4﴾ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَّالِكَ : سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا

ہے کہ قضیہ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) قضایائے یقینیہ میں سے قضیہ فطریہ ہے۔

یاد رکھ لیں! ہر دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے ایک مستقل دلیل کی

ضرورت پڑتی ہے جیسے الْعَالَمُ حَادِثٌ یہ دعویٰ ہے اور اس کی دلیل لِأَنَّهُ مُتَغَيِّرٌ ہے۔ لیکن کبھی دعویٰ کے لیے مستقل دلیل کی ضرورت نہیں پڑتی، کیونکہ دعویٰ کے ضمن میں وہ دلیل پائی جا رہی ہوتی ہے، جو ذہن سے محو نہیں ہوتی جیسے الْأَرْبَعَةُ زَوْجٌ یہاں مستقل دلیل کی ضرورت نہیں اس لیے کہ زوج کہتے ہی اسے ہیں جو منقسم بہتساوین ہو۔ یہ دلیل دعویٰ کے ضمن میں پائی جا رہی ہے، ایسے قضیہ کو قضیہ فطریہ کہتے ہیں۔

الغرض! مِنْ حَيْثُ هُوَ الْخ : سے شارح کہتے ہیں کہ جب آپ نے کہا

الْحَمْدُ لِلَّهِ (تمام تعریفیں اس ذات کے لیے ہیں جو ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے) تو یہ دعویٰ ہے لیکن ایسا دعویٰ ہے کہ اس کے لیے کسی دلیل کی ضرورت نہیں، بلکہ اسی دعویٰ کے ضمن میں اس دعویٰ کی دلیل بھی پائی جا رہی ہے، اور وہ دلیل مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَّالِكَ ہے یعنی تمام تعریفوں کی حقدار وہ ذات اس لیے ہے کہ وہ ذات تمام صفات کمالیہ کی جامع ہے۔

نوٹ: یہاں حَيْثُ تعلیلیہ ہے ☆

﴿شرح﴾ فَكَانَ كَذَّغَوِي الشَّيْءِ بَيِّنَةً وَبُرْهَانًا

ترجمہ: پس یہ کلام (الْحَمْدُ لِلَّهِ) اس دعویٰ کی طرح ہو گیا جو دعویٰ مع الدلیل ہوتا ہے۔

تشریح: فَكَانَ كَذَّغَوِي الْخ : پر فافصحیہ ہے اور یہ عبارت شرط محذوف

(إِذَا كَانَ الْأَمْرُ كَذَّالِكَ) کی جزاء ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب یہ (الْحَمْدُ لِلَّهِ) قضیہ فطریہ ہے پس یہ کلام (الْحَمْدُ لِلَّهِ) اس دعویٰ کی طرح ہو گیا جو دعویٰ مع الدلیل ہوتا ہے۔

سوال: شارح نے کَدَعُوٰی الشَّیْءِ (یہ دعویٰ شے کے دعویٰ کی طرح ہے) کہا ہے، دَعُوٰی الشَّیْءِ کیوں نہیں کہا؟

جواب: شارح نے کاف تشبیہ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ دعویٰ ایسے دعوے کی طرح ہے جس کے ساتھ دلیل مذکور ہوتی ہے، بعینہ اس طرح کا دعویٰ نہیں کیونکہ اس دعویٰ سے تو ضمناً دلیل معلوم ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ وَلَا يَخْفَى لُطْفُهُ:

ترجمہ: اور اس کی لطافت مخفی نہیں۔

تشریح: وَلَا يَخْفَى لُطْفُهُ: سے شارح کہنا چاہتے ہیں یہ فصاحت و بلاغت کا اعلیٰ درجہ ہے کہ وہی دعویٰ ہو اور وہی دلیل ہو اس لیے یہ کلام زیادہ پر لطف ہے۔

﴿متن﴾ الَّذِي هَدَانَا سَوَاءَ الطَّرِيقِ

ترجمہ: وہ جس نے ہمیں سیدھے راستے کی طرف ہدایت دی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الَّذِي هَدَانَا ☆ الْهِدَايَةُ قِيلَ هِيَ الدَّلَالَةُ الْمُوَصِّلَةُ

أَيُّ الْإِيصَابِ إِلَى الْمَطْلُوبِ وَقِيلَ هِيَ إِرَاءَةُ الطَّرِيقِ الْمُوَصِّلِ

إِلَى الْمَطْلُوبِ

ترجمہ: ماتن کا قول الَّذِي هَدَانَا الھدایۃ، کہا گیا ہے کہ یہ ایسی راہنمائی

ہے جو پہنچانے والی ہو یعنی مقصود تک پہنچا دینا، اور کہا گیا کہ وہ ایسا راستہ

دکھانا ہے جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو۔

تشریح: الْهِدَايَةُ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظ هَدَانَا کا مشتق منہ بیان

کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ هَدَانَا کا مشتق منہ الْهِدَايَةُ (راستہ دکھانا) ہے۔

قِيلَ هِيَ الدَّلَالَةُ الْخ: سے غرض شارح لفظ الْهِدَايَةُ کے اصطلاحی معنی میں

معتزلہ اور اشاعرہ کے مابین واقع اختلاف کو بیان کرنا ہے۔

شارح علامہ یزدی کہتے ہیں کہ ہدایت کے معنی میں اختلاف ہے۔ معتزلہ کے

نزدیک الْهِدَايَةُ: اس راہنمائی کا نام ہے جو منزل مقصود تک پہنچا دے اور اشاعرہ کے

نزدیک الہدایۃ اس راستے کو دکھانے کا نام ہے جو منزل مقصود تک پہنچانے والا ہو۔

اِیْ اِلَیْصَالٌ اِلَیْ الْمَطْلُوْبِ: سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔

وہم: یہ تھا کہ ہدایت کا پہلا معنی الدلالة الموصلة ہے جس کا معنی اِراءۃ

الطریق ہے جبکہ یہ معنی پہلا نہیں بلکہ دوسرا ہے، تو شارح نے اِیْصَالٌ اِلَی الْمَطْلُوْبِ کہہ کر بتا دیا کہ دلالت موصلة سے مراد یہاں اِراءۃ الطریق نہیں بلکہ اِیْصَالٌ اِلَی الْمَطْلُوْبِ ہے

﴿شرح﴾ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْهُدَيْنِ الْمَعْنَيْنِ اَنَّ الْاَوَّلَ يَسْتَلْزِمُ

الْوُصُوْلَ اِلَی الْمَطْلُوْبِ بِخِلَافِ الثَّانِي فَاِنَّ الدَّلَالَۃَ عَلٰی مَا یُوْصِلُ

اِلَی الْمَطْلُوْبِ لَا تَلْزِمُ اَنَّ تَكُوْنَ مُوْصِلَۃً اِلَی مَا یُوْصِلُ اِلَی

الْمَطْلُوْبِ فَکَیْفَ تُوْصِلُ اِلَی الْمَطْلُوْبِ

ترجمہ: ان دو معنوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلا معنی منزل مقصود تک

پہنچنے کو مستلزم ہے اور دوسرا معنی نہیں اس لیے کہ اس راستے پر رہنمائی کرنا

جو مقصود تک پہنچائے اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ وہ رہنمائی پہنچانے والی

ہو اس راستے تک جو مقصود تک پہنچائے تو کس طرح وہ رہنمائی مقصود تک

پہنچائے گی۔

تشریح: وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْهُدَيْنِ الْاَلْف: سے غرض شارح مذکورہ دو معنوں کے

درمیان فرق بیان کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں دونوں معنوں میں فرق یہ ہے۔ پہلے معنی

کے اعتبار سے منزل مقصود تک پہنچنا یقینی ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے یقینی نہیں

بلکہ عین ممکن ہے کہ آپ نے جس راستے کی طرف راہنمائی کی ہے۔ وہ جانے والا اس

راستے کو ہی نہ پاسکے۔ منزل مقصود تک پہنچنا تو اگلی بات ہے۔

﴿شرح﴾ وَالْاَوَّلُ مَنْقُوضٌ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی وَاَمَّا ثَمُوْدُ فَهَدَيْنٰهُمْ

فَاَسْتَحَبُّوا الْعَمٰی عَلٰی الْهُدٰی اِذْ لَا یَتَصَوَّرُ الدَّلَالَۃُ بَعْدَ الْوُصُوْلِ

اِلَی الْحَقِّ وَالثَّانِی مَنْقُوضٌ بِقَوْلِهِ تَعَالٰی اِنَّكَ لَا تَهْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ

فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ شَانَهُ إِرَاقَةَ الطَّرِيقِ

ترجمہ: پہلا معنی اللہ کے فرمان و اَمَّا ثُمَّ وَ قَدْ هَدَيْنَهُم الْخ سے ٹوٹ گیا کیوں کہ حق تک پہنچنے کے بعد گمراہی متصور نہیں ہوتی اور دوسرا معنی إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ الْخ سے ٹوٹ گیا کیونکہ نبی ﷺ کی شان راستہ دکھانا ہے۔

تشریح: وَالْأَوَّلُ مَنْقُوضُ الْخ: سے غرض شارح مذکورہ دونوں معانی پر اعتراض کرتا ہے۔

اعتراض: قرآن مجید میں وَ اَمَّا ثُمَّ وَ قَدْ هَدَيْنَهُم الْخ سے ہدایت کا پہلا معنی مراد لینا درست نہیں کیونکہ پھر معنی یوں گا کہ اللہ پاک نے فرمایا قومِ شہود کو ہم نے حق کی منزل مقصود پر پہنچا دیا لیکن پھر انہوں نے ہدایت پر گمراہی کو پسند کیا یہ درست نہیں کیونکہ جب اللہ حق کی منزل مقصود تک پہنچا دے تو پھر اس کے بعد گمراہی کیسے ہو سکتی ہے؟ اس طرح دوسرا معنی بھی قرآن پاک کی آیت کریمہ إِنَّكَ لَا تَهْدِي الْخ: سے لینا درست نہیں کیونکہ پھر معنی یوں ہوگا کہ اے نبی اکرم ﷺ آپ راہ نہیں دکھا سکتے جس کو چاہیں تو یہ غلط ہے کیونکہ نبی ﷺ تو آئے ہی راستہ دکھانے کے لیے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَالَّذِي يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِي حَاشِيَةِ الْكُشَافِ هُوَ أَنَّ الْهِدَايَةَ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ وَحِينَئِذٍ يَظْهَرُ إِنْدِفَاعُ كِلَا النِّقْضَيْنِ وَيَرْتَفِعُ الْخِلَافُ مِنَ الْبَيِّنِ

ترجمہ: اور کشاف کے حاشیہ میں مصنف کے کلام سے جو بات سمجھی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ لفظ ہدایت ان دونوں معنوں کے درمیان مشترک ہے، اور اس وقت ظاہر ہو جاتا ہے دونوں اعتراضوں کا ختم ہو جانا، اور درمیان سے اختلاف اٹھ جائے گا۔

تشریح: وَالَّذِي يُفْهَمُ مِنْ كَلَامِ الْخ: سے غرض شارح مذکورہ اعتراض کا جواب دینا ہے۔

جواب: ماتن نے تفسیر کشاف جو علامہ زبیری کی تالیف ہے اس کا حاشیہ علامہ

تفتازانی نے لکھا ہے جس میں علامہ تفتازانی نے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ لفظ ہدایت ان دونوں معانی (ایصال الی المطلوب اور اراء الطریق) کے درمیان مشترک ہے لہذا اعتراض نہ رہا! کیونکہ اعتراض تو تب ہوتا جب ہم ہدایت کا ایک معنی مراد لیتے، جب دو معنی ہیں تو جہاں مناسب ہے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَمَنْحُصُولُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ فِي تِلْكَ الْحَاشِيَةِ أَنَّ الْهِدَايَةَ تَتَعَدَّى إِلَى الْمَفْعُولِ الثَّانِي تَارَةً بِنَفْسِهِ نَحْوُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ وَتَارَةً يَأْتِي وَنَحْوُ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَتَارَةً بِاللَّامِ نَحْوُ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ فَمَعْنَاهَا عَلَى الْإِسْتِعْمَالِ الْأَوَّلِ هُوَ الْإِيصَالُ وَعَلَى الثَّانِيَيْنِ إِرَادَةُ الطَّرِيقِ

ترجمہ: مصنف کے کلام کا خلاصہ اس حاشیہ میں یہ ہے کہ یقیناً لفظ ہدایت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے کبھی بلا واسطہ جیسے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ اور کبھی الی کے واسطہ کے ساتھ جیسے وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ اور کبھی لام کے واسطہ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ پس پہلے استعمال پر ہدایت کا معنی ایصال الی المطلوب ہے اور باقی دونوں صورتوں میں ہدایت کا معنی اراء الطریق ہے۔

تشریح: وَمَنْحُصُولُ كَلَامِ الْمُصَنِّفِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا

جواب دینا ہے۔

اعتراض: جب لفظ ہدایت دو معنوں کے درمیان مشترک ہے تو مشترک کے لیے تو یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جب تک لفظ مشترک کے معانی میں سے کسی معنی پر کوئی قرینہ نہ ہو تب تک کسی ایک معنی کو معین نہیں کیا جاسکتا۔ تو یہاں قرینہ کیا ہوگا؟

جواب: لفظ ہدایت دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے اگر دوسرے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو پہلا معنی مراد ہوگا جیسے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ اور اگر دوسرے مفعول کی طرف الی یا لام کے واسطہ کے ساتھ متعدی ہو تو پھر دوسرا معنی مراد ہوگا، مثلاً اِلٰی کے ساتھ متعدی ہو: وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ مثلاً لام کے واسطہ کے ساتھ متعدی ہو اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ اَقْوَمُ

فائدہ: اِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ۔۔ میں يَهْدِي کا مفعول اول النَّاسَ محذوف ہے، لہذا ثابت یہ ہوا کہ کبھی ہدایت کا مفعول محذوف بھی ہوگا تو پھر جس طرح کا مفعول مناسب ہوگا محذوف مان لیا جائے گا۔

سوال: وَآمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ أَخَاهُ وَأَوْرِثْنَاكَ لَا تَهْدِي الْخ: میں ہدایت کا کون سا معنی مراد ہے اس لیے کہ اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو پہلی آیت کا معنی درست نہیں رہتا اور اگر دوسرا معنی مراد لیا جائے تو دوسری آیت کا مفہوم درست نہیں رہتا؟

جواب: چونکہ دونوں آیتوں کا ایک مفعول مذکور ہے اور دوسرا محذوف ہے اس لیے پہلی آیت میں اراءۃ الطريق کے مطابق مفعول بواسطہ الی یا لام محذوف مانیں گے تا کہ اراءۃ الطريق والا معنی مراد لیا جاسکے۔ پھر تقدیری عبارت یوں ہوگی فَهَدَيْنَاهُمْ اِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ اور دوسری آیت میں ایصال الی المطلوب کے مطابق مفعول محذوف بلا واسطہ ہوگا یعنی اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ سَوَاءَ الطَّرِيقِ أَيْ وَسَطُهُ الَّذِي يُفْضَى سَائِلُكَ إِلَى

الْمَطْلُوبِ الْبَيِّنَةِ وَهَذَا كِنَايَةٌ عَنِ الطَّرِيقِ الْمُسْتَوِيِّ إِذْ هُمَا

مُتَلَاذِمَان

ترجمہ: ماتن کا قول: سَوَاءَ الطَّرِيقِ یعنی راستے کا درمیان جواب ہے چلے

والے کو یقیناً منزل مقصود تک پہنچا دیتا ہے، یہ کہنا یہ ہے طریق مستوی سے

کیونکہ وہ دونوں ایک دوسرے کو لازم ہیں۔

تشریح: اِی وَاسْطَہُ الَّذِیْ سے غرض بیاریج سواہ الطریق کا معنی بتانا ہے کہ وہ

درمیانہ راستہ جو اپنے چلنے والے کو یقیناً منزل مقصود تک پہنچا دے۔

تشریح: وَهَذَا كِنَايَةٌ عَنِ الطَّرِيقِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ قبل از اعتراض ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: مقدس کلام کو اپنے کلام کی جزء بنانے کے لیے اپنے کلام سے مقدس کلام کی طرف اشارہ کرنا اقتباس کہلاتا ہے۔

اعتراض: ماتن تو سَوَاءَ الطَّرِيقِ سے اقتباس کرنا چاہتے ہیں اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ پر جبکہ شارح کے معنی سے تو اقتباس نہیں ہو سکتا؟

جواب: اصلاً مراد تو سَوَاءَ الطَّرِيقِ سے یہاں الطَّرِيقُ الْمُسْتَوِیٰ اور الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ ہے، جیسا کہ شارح علامہ عبد اللہ یزدی کے استاذ علامہ دوانی نے اپنی شرح میں ذکر کیا، لیکن شارح نے یہاں ذکر سَوَاءَ الطَّرِيقِ بمعنی وَسْطَ الطَّرِيقِ کا کیا ہے جو کہ الطریق المستوی کو لازم ہے، لہذا یہاں کنایۃ لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا۔

سوال: سَوَاءَ الطَّرِيقِ بمعنی وَسْطَ الطَّرِيقِ، الطَّرِيقُ الْمُسْتَوِیٰ کو لازم ہے، اس کا ثبوت کیا ہے؟

جواب: دو نقطوں کو ملانے والے مختلف خطوط میں سے جو بالکل سیدھا ہوگا اس کو لازم ہے کہ وہ بالکل وسط میں ہو۔

﴿شرح﴾ وَهَذَا مُرَادٌ مِّنْ فُسْرَةٍ بِالطَّرِيقِ الْمُسْتَوِیِّ وَالصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ

ترجمہ: اور یہی مراد ہے اس کی جس نے اس (سواء الطریق) کی تفسیر کی الطَّرِيقُ الْمُسْتَوِیٰ اور الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ کے ساتھ۔

تشریح: وَهَذَا مُرَادٌ مِّنْ فُسْرَةٍ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، قبل از اعتراض ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: تہذیب کی ایک شرح علامہ عبد اللہ یزدی نے لکھی ہے اور ایک شرح علامہ

یزدی کے استاذ ملا جلال دوانی لکھی ہے، اور انہوں نے سَوَاء الطَّرِيق کا معنی الطَّرِيقُ الْمُسْتَوِیٰ اور الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِیْمُ کیا ہے۔

اعتراض: شارح علامہ عبداللہ یزدی نے اپنے استاذ علامہ دوانی کی مخالفت کیوں کی؟ کیوں کہ انہوں نے تو سَوَاء الطَّرِيق کا معنی الطَّرِيقُ الْمُسْتَوِیٰ اور الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِیْمُ بتایا ہے،

جواب: علامہ دوانی نے مرادی معنی بیان کیا جبکہ شارح نے لغوی معنی لھذا مخالفت نہیں ہے۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ الْمُرَادُ بِهِ إِمَّا نَفْسُ الْأَمْرِ عُمُومًا أَوْ خُصُوصٌ مِلَّةِ
الْإِسْلَامِ وَالْأَوَّلُ أَوْلَىٰ لِلْحُصُولِ الْبَرَاةِ الظَّاهِرَةِ بِالْقِيَاسِ إِلَى
قِسْمِي الْكِتَابِ

ترجمہ: پھر مراد سَوَاء الطَّرِيق سے یا تو نفس الامر ہے عموماً، یا مِلَّةِ اسلام ہے خصوصاً پہلا زیادہ مناسب ہے براءت استھلال کے حاصل ہونے کی وجہ سے جو کہ ظاہر ہے کتاب کی دونوں قسموں کا اعتبار کرتے ہوئے۔

تشریح: ثُمَّ الْمُرَادُ بِهِ إِمَّا نَفْسُ الْأَمْرِ الخ: سے غرض شارح سَوَاء الطَّرِيق کا مصداق بتانا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ: سَوَاء الطَّرِيق کے مصداق میں دو احتمال ہیں، یا تو مطلقاً نفس الامر میں جتنے قضایا حقہ صادقہ ہیں خواہ وہ مِلَّةِ اسلامیہ کے ساتھ خاص ہوں جیسے اللہ الہ، مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللہ وغیرہ یا مِلَّةِ اسلامیہ کے ساتھ خاص نہ ہوں بلکہ عام ہوں جیسے الْأَرْضُ تَحْتَنَا وَالسَّمَاءُ فَوْقَنَا وغیرہ یا وہ قضایا جو مِلَّةِ اسلامیہ کے ساتھ خاص ہوں۔

وَالْأَوَّلُ أَوْلَىٰ لِلْحُصُولِ الخ: سے غرض شارح دونوں احتمالات میں سے اپنا موقف بیان کرنا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ پہلا احتمال زیادہ مناسب ہے کیوں کہ اس سے براءت

استہلال کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے یعنی کتاب کی دونوں قسموں (علم منطق اور علم کلام) کو یہ مصداق شامل ہو جاتا ہے۔

براعت استہلال: مقدمہ میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے مباحث کتاب کی طرف اشارہ ہو جائے۔

فائدہ: ماتن کی یہ کتاب (تہذیب) دو حصوں پر مشتمل تھی ایک حصہ مسائلِ منطقیہ پر مشتمل تھا اور دوسرا حصہ مسائلِ کلامیہ کو شامل تھا، مسائلِ کلامیہ کی طرف توجہ نہ ہونے کے باعث وہ حصہ ضائع ہو گیا۔

﴿متن﴾ وَجَعَلَ لَنَا التَّوْفِيقَ خَيْرَ رَفِيقٍ

ترجمہ: اس نے بنایا توفیق کو ہمارا ساتھی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَجَعَلَ لَنَا الظَّرْفَ اِمَّا مُتَعَلِّقٌ بِجَعَلَ وَاللَّامُ لِلِاِثْقَاعِ كَمَا قِيلَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَعَلَ لَكُمْ اِلَاضًا فِرَاشًا وَاِمَّا بِرَفِيقٍ وَيَكُونُ تَقْدِيمُ مَعْمُولِ الْمُضَافِ اِلَيْهِ لِاَكُونَهُ ظَرْفًا وَالظَّرْفُ مِمَّا يَتَوَسَّعُ فِيهِ مَا لَا يَتَوَسَّعُ فِي غَيْرِهِ وَالْاَوَّلُ اَقْرَبُ لَفْظًا وَالثَّانِي مَعْنَى

ترجمہ: ماتن کا قول: وَجَعَلَ لَنَا ظَرْفَ (لَنَا) یا متعلق ہے جَعَلَ کے اور لام انتفاع کے لیے ہے جیسا کہا گیا اللہ تعالیٰ کے فرمان جَعَلَ لَكُمْ الْاَرْضَ فِرَاشًا میں یارِ فِیق کے متعلق ہے، اور مضاف الیہ کے معمول کو مضاف پر مقدم کرنا معمول کے ظرف ہونے کی وجہ سے ہے، (کیونکہ) ظرف ان چیزوں میں سے ہے کہ جن میں وہ وسعت و گنجائش ہوتی ہے جو غیر ظرف میں نہیں ہوتی پہلا احتمال لفظ کے اعتبار اقرب ہے اور دوسرا احتمال معنی کے اعتبار سے۔

تشریح: وَجَعَلَ لَنَا الظَّرْفَ یہاں سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا

ہے۔

اعترض: ماتن نے کہا وَجَعَلَ لَنَا ظَرْفَ مَجَازِي ہے، اور یہ ہمیشہ متعلق بنتا ہے یہاں پر لَنَا کا متعلق کونسا ہے؟ عقلی یہاں چار احتمال ہیں۔

(1) جَعَلَ کے متعلق کیا جائے (2) کے التَّوْفِيقُ متعلق کیا جائے (3) خَيْرَ کے متعلق کیا جائے

(4) رَفِيقِ کے متعلق کیا جائے، حالانکہ ان احتمالات اربعہ میں سے کسی ایک کا بھی متعلق بنتا درست نہیں۔

(1) اگر اسے جَعَلَ کے متعلق کریں تو عموماً جَعَلَ کے بعد لام جارہ تعلیلیہ ہوتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری وجہ سے توفیق کو بہتر سا بھی بنایا ہے۔ اس ترجمہ سے تو اللہ تعالیٰ کے فعل کا معلل بالغرض ہونا لازم آتا ہے، جبکہ اللہ کی ذات تو فاعل مختار ہے۔ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ يُرِيدُ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے لہذا لَنَا کا جَعَلَ کے متعلق ہونا درست نہیں ہے۔

(2) اگر التَّوْفِيقُ کے متعلق کریں تو بھی غلط ہے کیونکہ التَّوْفِيقُ مصدر ہے اور مصدر عامل ضعیف ہوتا ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ عامل ضعیف کے معمول کا عامل ضعیف پر مقدم ہونا درست نہیں جبکہ یہاں پر تو لَنَا کا مقدم ہونا لازم آئے گا۔

(3) خَيْرَ کے متعلق کریں پھر بھی یہی خرابی لازم آتی ہے کہ خَيْرَ عامل ضعیف ہے۔

(4) رَفِيقِ کے متعلق کریں پھر بھی غلط ہے کیونکہ رَفِيقِ مضاف الیہ ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ مضاف الیہ کے معمول کا مضاف الیہ پر مقدم کرنا درست نہیں جبکہ یہاں تو معمول کا مضاف پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔

جواب: یہاں پر لَنَا، جَعَلَ کے متعلق ہے۔

رہا آپ کا اشکال! کہ اس سے باری تعالیٰ کے فعل کا معلل بالغرض ہونا لازم آئے گا، تو جناب من! یہ اشکال تو تب ہو، جب ہم لام کو تعلیلیہ مانیں، جبکہ ہم تو یہاں پر لام انتفاع کا مانتے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ اس کی عرب میں کوئی مثال ہے؟

تو جواباً عرض یہ ہے کہ عرب میں کیا! خود اللہ تعالیٰ کے قرآن میں موجود ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا (اللہ نے تمہارے نفع کے لئے زمین کو بچھونا بنا دیا ہے)

الغرض! وَجَعَلَ لَنَا الْخ: کا معنی یہ ہوگا، کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے نفع کے لئے توفیق کو بہترین ساتھی بنا دیا۔

☆ لَنَا کو التَّوْفِيقَ کے متعلق کریں، تو بھی درست ہے۔ رہا آپ کا ضابطہ، تو جواباً عرض یہ ہے کہ یہ ظرف ہے اور ظرف کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اس میں اتنی وسعت و گنجائش ہوتی ہے، کہ خواہ ظرف مقدم ہو یا مؤخر، عامل ضعیف ہو یا قوی، ہر حال میں وہ عامل کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔

سوال: ظرف ہن وسعت و گنجائش کیوں ہوتی ہے؟

جواب: ظرف کی مثال محارم کی سی ہے، جس طرح ایک محرم کا دوسرے محرم کے ساتھ ہمیشہ والا تعلق ہوتا ہے، جو کبھی ختم نہیں ہوتا، خواہ محرم قریب ہو یا بعید، بعینہ ظرف کا اپنے عامل کے ساتھ ہمیشہ والا تعلق ہوتا ہے، جو کبھی ختم نہیں ہوتا، خواہ ظرف مقدم ہو یا مؤخر، خواہ عامل قوی ہو یا ضعیف۔

دہی یہ بات کہ: ظرف کا اپنے عامل کے ساتھ ہمیشہ والا تعلق کیوں ہوتا ہے؟ تو جواباً عرض یہ ہے کہ فعل اور شبہ فعل ظرف کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ جب بھی کوئی فعل یا شبہ فعل واقع ہوگا، یا تو وہ کسی وقت میں واقع ہوگا، یا مکان میں، تو اس وقت اور مکان کا نام ظرف ہے۔

وَالْأَوَّلُ أَقْرَبُ لَفْظًا الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔ سوال: آپ کے لَنَا کے متعلق دو احتمالات میں سے زیادہ مناسب احتمال کون سا ہے؟

جواب: شارح علامہ عبداللہ یزدی کہتے ہیں کہ احتمال اول (جَعَلَ کے متعلق

کرنا) باعتبار لفظ کے زیادہ مناسب ہے، کیونکہ ظرف کا متعلق اگر قریب ہو تو یہ زیادہ بہتر ہے، لیکن معنوی خرابی لازم آتی ہے، اور احتمال ثانی (رفیق کے متعلق کرنا) باعتبار معنی کے زیادہ مناسب ہے، کیونکہ اس صورت میں باری تعالیٰ کے افعال کا معلل بالغرض ہونا لازم نہیں آئے گا، لیکن لفظاً خرابی لازم آتی ہے۔

سوال: اگر لَنَا کو جَعَلَ کے متعلق کریں تو معنوی خرابی کونسی لازم آتی ہے اور اگر رَفِیق کے متعلق کریں تو لفظی خرابی کون سی لازم آتی ہے؟
قبل از جواب تمہیداً دو (2) اہم باتیں سمجھنا ضروری ہیں۔

﴿1﴾ ذات: وہ ہوتی ہے جو ذاتیات سے مرکب ہو، مثلاً: انسان ایک ذات ہے، حیوان ناطق اس کی ذاتیات ہیں، اسی طرح توفیق ایک ذات ہے، اور خیر رفیق اس کی ذاتیات ہیں۔

﴿2﴾ ذات اور ذاتیات کے درمیان جَعَلَ کو لَنَا مَجْعُولِیَّتِ ذاتی کہلاتا ہے، جو کہ عند المناطقہ باطل ہے، مثلاً جَعَلَ اللّٰهُ الْإِنْسَانَ حَیْوََانًا نَّاطِقًا کہنا یہ مجعولیت ذاتی ہے، جو کہ باطل ہے، کیونکہ ذات کے ثبوت سے ذاتیات خود بخود ثابت ہو جاتی ہیں، علیحدہ ثابت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

جواب: اگر لَنَا کو جَعَلَ کے ساتھ متعلق کریں، تو معنی مجعولیت ذاتی والی خرابی لازم آتی ہے، اس لیے کہ تَوْفِیقِ ذات ہے، خَيْرَ رَفِیقِ اس کی ذاتیات ہیں، (تَوْفِیقِ کے مفہوم میں خَيْرَ رَفِیقِ داخل ہیں) تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے ہمارے نفع کے لیے تَوْفِیقِ کو خَيْرَ رَفِیقِ (بہترین ساتھی) بنایا، تو اس طرح ذات اور ذاتیات کے درمیان جَعَلَ کا واسطہ آگیا، جبکہ ذات اور ذاتیات کے درمیان واسطہ لَنَا ذات کے ثابت ہونے کے بعد پھر ذاتیات ثابت کرنے کے مترادف ہوتا ہے، حالانکہ ذات کے ثابت ہو جانے سے ذاتیات خود بخود ثابت ہو جاتی ہیں، الغرض خلاصہ یہ نکلا کہ لَنَا کو جَعَلَ کے متعلق کرنے سے مجعولیت ذاتی والی خرابی لازم آتی ہے۔ لیکن اگر لَنَا کو رَفِیقِ کے متعلق کریں تو پھر مجعولیت ذاتی والی خرابی لازم نہیں آتی، کیونکہ تَوْفِیقِ کی خَيْرَ رَفِیقِ ذاتی ہے،

خَيْرَ رَفِيقٍ لَنَا ذَاتِي نَهِيں۔

اور اگر لَنَا کو رَفِیق کے متعلق کریں تو لفظاً خرابی یہ ہے کہ نہ عامل (رَفِیق) پر معمول (لَنَا) مقدم ہوگا، اور عامل و معمول کے درمیان اتصال بھی نہیں رہے گا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ: التَّوْفِيقُ ☆ هُوَ تَوْجِيْهُ الَّاَسْبَابِ نَحْوَ الْمَطْلُوْبِ

الْخَيْرِ

ترجمہ: ماتن کا قول التَّوْفِيقُ: وہ مطلوبِ خیر کی طرف اسباب کو متوجہ کرنا ہے۔ هُوَ تَوْجِيْهُ الَّاَسْبَابِ الخ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظ التَّوْفِيقِ کے اصطلاحی معنی کو بیان کرتا ہے، کہ مطلوبِ خیر کی طرف اسباب کو متوجہ کرنا توفیق کہلاتا ہے۔

سوال: شارح نے توفیق کے معنی مطلوبِ خیر کی طرف اسباب کو متوجہ کرنا بتائے ہیں، اگر کسی مطلوبِ خیر کا سبب ہی ایک ہو تو وہاں یہ تعریف صادق نہیں آئے گی لہذا یہ تعریف جامع نہ ہوئی؟

جواب: اسباب اگرچہ جمع کا صیغہ ہے، لیکن اس پر الف لام جنسی ہے، جس کا مدخول قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہوتا ہے، یعنی مطلوبِ خیر کے جتنے اسباب ہوں، خواہ ایک ہو، یا متعدد، سب کو یہ شامل ہوگا۔

﴿متن﴾ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ اَرْسَلَهُ هٰذِی

ترجمہ: درود اور سلام ہو اس ہستی پر کہ جسے اللہ نے ہادی بنا کر بھیجا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالصَّلٰوةُ هٰی بِمَعْنٰی الدُّعَاءِ اٰی طَلَبِ الرَّحْمَةِ وَاِذَا اُسْنِدَ اِلٰی اللّٰهِ تَعَالٰی يُجَرَّدُ عَنْ مَعْنٰی الطَّلَبِ وَيُرَادُ بِهِ الرَّحْمَةُ مَجَازًا

ترجمہ: ماتن کا قول وَالصَّلٰوةُ اور یہ دعا یعنی رحمت کو طلب کرنا کے معنی میں ہے، اور جب اس کی اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کی جائے، تو طلب کے معنی سے خالی کیا جاتا ہے، اور اس سے مجازاً رحمت کو مراد لیا جاتا ہے۔

تشریح: وَهِيَ بِمَعْنَى الْخ: سے غرض شارح لفظِ صلوٰۃ کا معنی بیان کرنا ہے، کہ اس کا معنی دعا ہے۔

أَي طَلَبِ الرَّحْمَةِ: سے غرض شارح دعا کا معنی بتانا ہے کہ دعا طلبِ رحمت کو کہتے ہیں۔

وَإِذَا أُسْنِدَ إِلَى اللَّهِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: صلوٰۃ بمعنی دعا ہے، اور دعا بمعنی طلبِ رحمت، لہذا صلوٰۃ بمعنی طلبِ رحمت ہوئی، اور صلوٰۃ یہاں اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ الصلوٰۃ پر الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے، پس تقدیری عبارت صلوٰۃ اللہ ہوئی، جس کا معنی ہوگا اللہ کا رحمت طلب کرنا اس سے تو اللہ کا محتاج ہونا لازم آئے گا، جبکہ وہ ان سے پاک ہے۔

جواب: جب صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہو تو طلب کے معنی سے خالی ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات طلب سے پاک ہے، اور اس سے مجازاً رحمت مراد ہے کیونکہ صلوٰۃ کا حقیقی معنی تو طلبِ رحمت ہے جو کہ معذور ہے، لہذا مجازی معنی (رحمت) مراد لیا جائے گا۔

اعتراض: آپ کا صلوٰۃ کو رحمت کے معنی میں لینا درست نہیں ہے، کیونکہ رحمت کا معنی رقتِ قلب یعنی دل کا نرم ہونا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو دل سے پاک ہے۔
جواب: یہاں رحمت کا معنی مجازی مراد ہے، یعنی رحمت کا معنی مبادی مراد نہیں بلکہ رحمت کی علت اور غایت یعنی احسان مراد ہوگا، جیسا کہ علماء نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ تمام کیفیات جو اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہیں ان سے معنی مبادی مراد نہیں لیا جائے گا، بلکہ غایات مراد ہوں گی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ عَلَى مَنْ أَرْسَلَهُ لَمْ يُصْرَحْ بِاسْمِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
تَعْظِيمًا وَاجْتِلَالًا وَتَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ فِيمَا ذُكِرَ مِنَ الْوَصْفِ بِمَرْتَبَةٍ لَا
يَبَادَرُ الذَّهْنَ مِنْهُ إِلَّا إِلَیْهِ وَاجْتَارَ مِنْ بَيْنِ الصِّفَاتِ هَذِهِ لِكَوْنِهَا

مُسْتَلْزِمَةً لِّسَائِرِ الصِّفَاتِ الْكَمَالِيَّةِ مَعَ مَا فِيهِ مِنَ التَّصْرِیحِ بِكَوْنِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُرْسَلًا فَإِنَّ الرِّسَالَهَ فَوْقَ النُّبُوَّةِ فَإِنَّ الْمُرْسَلَ هُوَ النَّبِيُّ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْهِ وَحَى وَكِتَابٌ .

ترجمہ: ماتن کا قول 'عَلَيَّ مَنْ أُرْسَلَهُ' ماتن نے آقا ﷺ کے اسم گرامی کی تصریح نہیں کی عظمت و بزرگی کی وجہ سے، اور اس بات پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ بے شک آقا ﷺ اس وصف مذکور میں ایسے مرتبے پر فائز ہیں، کہ ذہن اس سے آپ ﷺ کی طرف ہی سبقت کرتا ہے، اور ماتن نے صفات میں سے اسی وصف کو اختیار فرمایا کیونکہ یہ تمام صفات کمالیہ کو مستلزم ہے، اس کے ساتھ اس وصف میں اس امر کی تصریح ہے کہ آپ ﷺ رسول ہیں، کیونکہ وصف رسالت وصف نبوت سے (درجہ میں) اونچا ہے، اس لیے کہ رسول وہ نبی ہیں کہ جن کی طرف شریعت اور کتاب بھیجی گئی ہو۔
تشریح: لَمْ يُصْرَحْ بِاسْمِهِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن رحمہ اللہ نے حضور ﷺ کا اسم گرامی صراحتہً کیوں نہیں ذکر کیا اور فقط وصف پر ہی اکتفاء کیوں کیا؟

نوٹ: شارح نے اس سوال کے دو جواب دیئے ہیں۔ جواب اول لَفْظُ تَعْظِيمًا الْخ: سے۔ اور جواب ثانی وَتَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ الْخ: سے

جواب: 1: ماتن رحمہ اللہ نے عظمت مصطفیٰ ﷺ کے پیش نظر اپنی زبان کو اس قابل نہ سمجھا کہ اس سے آپ کا نام لیا جائے۔

جواب: 2: اس امر پر تنبیہ کرنے کے لیے کہ رسول اللہ ﷺ رسالت کے ایسے منصب پر فائز ہیں، کہ جب اس وصف (رسالت) کو ذکر کیا جائے، تو فوراً ذہن آپ ہی کے طرف جاتا ہے، کوئی اور ذہن میں نہیں آتا ہے۔

سوال: آقا ﷺ کے اسم گرامی کو صراحتہً ذکر نہ کرنا تعظیم و بزرگی کی دلیل ہے، تو

پھر اسمِ جلالت (اللہ) کو صراحۃً کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: 1: اسمِ جلالت کو صراحۃً اور اسمِ رسالت کو کنایۃً ذکر کرنے میں قرآن مجید کی متابعت ہے، جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰئِكَتَهُ يُصَلُّوْنَ عَلٰی النَّبِیِّ اِسْیَہ کریمہ میں اسمِ جلالت صراحۃً مذکور ہے اور اسمِ رسالت کنایۃً مذکور ہے۔

جواب: 2: عرفِ عام کا اعتبار کرتے ہوئے کہ عرفِ عام میں اسِ جلالت (اللہ) کو صراحۃً ذکر کرنا ادب سمجھا جاتا ہے، اور اسمِ رسالت (محمد) کو صراحۃً ذکر کرنا بے ادبی سمجھا جاتا ہے۔

وَ اِخْتَارَ مِنْ بَیْنِ الصِّفَاتِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اگر وصف ہی ذکر کرنا تھا تو کوئی اور وصف ذکر کر دیتے اس کے لیے وصفِ رسالت کا ہی انتخاب کیوں کیا؟

نوٹ: شارح نے اس اعتراض کے بھی دو جواب دیئے ہیں، جوابِ اوّل لِكُوْنِهَا مُسْتَلْزِمَةٌ الْخ: سے۔ اور جوابِ ثانی مَعَ مَا فِيْهِ مِنَ الْخ: سے
جواب: 1: ایک تو یہ کہ مخلوق کی تمام صفات کمالیہ کا جامع وصف یہی ہے۔ یعنی جس ہستی کو یہ وصف ملا اسے تمام اوصاف مل گئے، پس ماتن نے وصفِ رسالت کے ذکر سے آپ کی تمام صفات کا ذکر کر دیا اور یہ فائدہ کسی اور وصف سے حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔

جواب: 2: وصفِ رسالت کے ذکر سے اس امر کی طرف بھی تصریح ہو گئی کہ آپ ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔

فَاِنَّ اِلٰهَ الْمَسْأَلَةِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: آپ ﷺ کے مرسل ہونے کی تصریح کا کیا فائدہ ہوگا؟
جواب: آپ ﷺ کے مرسل ہونے کی تصریح سے آپ کی عظمت و شان و مقام کا بیان مقصود ہے، اس لیے کہ ساری کائنات میں جتنی بھی خوبیاں ہیں، ان میں نبوت

سب سے بڑھ کر اعلیٰ اور اونچی صفت ہے۔ مگر نبوت سے بھی اعلیٰ صفت صفت رسالت ہے، جس پر آپ ﷺ فائز ہیں۔

فَإِنَّ الْمُرْسَلَهُ هُوَ النَّبِيُّ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: وصف رسالت کے فوق النبوت ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: رسول اس نبی کو کہتے ہیں جس کی طرف نئی شریعت اور نئی کتاب بھیجی گئی

ہو، بخلاف نبی کے۔ وہ عام ہے، کہ خواہ اسے نئی شریعت اور نئی کتاب دی گئی ہو، یا نہ دی گئی ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ هُدًى ☆ إِمَّا مَفْعُولٌ لَهُ لِقَوْلِهِ أَرْسَلَهُ وَحِينَئِذٍ يُرَادُ

بِالْهُدَى هِدَايَةُ اللَّهِ حَتَّى يَكُونَ فِعْلًا لِفَاعِلِ الْفِعْلِ الْمَعْلَلِ بِهِ أَوْ

حَالٍ عَنِ الْفَاعِلِ أَوْ عَنِ الْمَفْعُولِ وَحِينَئِذٍ فَالْمَصْدَرُ بِمَعْنَى اِسْمِ

الْفَاعِلِ أَوْ يُقَالُ أُطْلِقَ عَلَى ذِي الْحَالِ مُبَالَغَةً نَحْوُ زَيْدٌ عَدْلٌ

ترجمہ: ماتن کا قول هُدًى ☆ یا تو اس کے قول أَرْسَلَهُ کا مفعول لہ ہے، اور

اس وقت هُدًى سے مراد ہدایت اللہ ہوگی، تاکہ یہ (هُدًى) فعل معلل بہ

(أَرْسَلَ) کے فاعل کا فعل ہو جائے، یا یہ (هُدًى) أَرْسَلَهُ کی ضمیر فاعل سے

یا ضمیر مفعول سے حال ہے، اور اس وقت مصدر اسم فاعل کے معنی میں

ہوگا، یا کہا جائے کہ ذوالحال پر هُدًى کا اطلاق مبالغہ کے طور پر کیا گیا ہے۔

تشریح: إِمَّا مَفْعُولٌ لَهُ لِقَوْلِهِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا

ہے۔

اعتراض: جب بھی کوئی اسم نکرہ منصوب ہو تو عموماً اس کے ترکیبی احتمالات دو

ہوتے ہیں۔

(1) مفعول لہ واقع ہونا (2) حال واقع ہونا۔ لیکن یہاں پر هُدًى کے نکرہ ہونے

کے باوجود ان دونوں احتمالات میں سے کوئی بھی احتمال درست نہیں ہے، اس لیے کہ

هُدًى کو اگر أَرْسَلَهُ کا مفعول لہ بنایا جائے، تو مفعول لہ کی دو قسمیں ہیں (1) مجرور

(2) منصوب،

منصوب مفعول لہ کے لیے شرط یہ ہے کہ مفعول لہ کا فاعل اور اس کے عامل کا فاعل ایک ہو، جبکہ یہاں پر دونوں کے فاعل میں یکسانیت نہیں ہے، کیونکہ ہڈی کا فاعل نبی ﷺ ہیں، اس لیے کہ حضور ﷺ ہادی ہیں، اور ارسلة جو کہ عامل ہے اس کا فاعل اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے، لہذا ہڈی، ارسلة کا مفعول لہ نہیں بن سکتا۔ اور اگر ہڈی کو حال بنایا جائے تو بھی درست نہیں، اس لیے کہ حال کا ذوالحال پر حمل ہوتا ہے، اور حمل کا قاعدہ یہ ہے کہ وصف کا ذات پر حمل نہیں ہو سکتا، جبکہ یہاں ہڈی مصدر ہے، (جو کہ وصف محض ہوتا ہے) اور ذوالحال ارسلة کی ضمیر فاعل ہو یا مفعول دونوں ذات (اللہ، نبی) کی طرف راجع ہیں، تو اگر ہڈی کو حال بنائیں تو وصف (ہڈی) کا ذات ((اللہ، نبی)) پر حمل لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں۔

جواب: ہڈی کے ترکیبی احتمال چار ہیں۔

﴿1﴾ ہڈی مفعول لہ بن سکتا ہے، رہی آپ کی بیان کردہ شرط (کہ مفعول لہ اور اس کے فعل کا فاعل ایک ہو) تو وہ مسلم ہے۔ یہاں پر ہڈی کا فاعل بھی اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی ہے، اس لیے کہ ہڈی سے اللہ کی ہدایت مراد ہے، نہ کہ ہدایت رسول، ہاں! حضور ﷺ تو ہدایت کا سبب ہیں۔

اب معنی یہ ہوگا کہ صلوٰۃ و سلام ہوں اس ذات پر جس کو اللہ نے بھیجا اپنی ہدایت دینے کے لیے۔

﴿2﴾ ہڈی حال بھی بن سکتا ہے، رہی آپ کی بات کہ حمل مفقود ہے، تو جواباً عرض ہے کہ یہ مصدر ہے اور مصدر یا تو مثنیٰ للفاعل ہوتا ہے، یا مثنیٰ للمفعول، اور یہاں یہ مصدر مثنیٰ للفاعل ہے، یعنی ہڈی بمعنی ہادی بنا ہے اور اس کا حال بنا درست ہے، اب معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو رسول بنا کر بھیجا اس حال میں کہ اللہ ہدایت دینے والا ہے۔

﴿3﴾ ارسلة کی ضمیر مفعول سے بھی اسے (ہڈی) حال بنانا درست ہے، اب

معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے نبی ﷺ کو رسول بنا کر بھیجا ہے اس حال میں کہ آپ ﷺ ہدایت دینے والے ہیں۔

(4) قبل از وجہ رابع ایک ضابطہ ملاحظہ فرمائیں۔

﴿ضابطہ﴾ مصدر کا حمل ذات پر مبالغہ کرنے کے لیے درست ہے۔ جیسے زید عدل (زید مجسمہ عدل ہے)

وجہ رابع یہ ہے کہ یہاں پر مصدر کا حمل ذات پر مبالغہ کرنے کے لیے ہے، تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو سرِ اُپا ہدایت بنا کر بھیجا۔

﴿متن﴾ هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيقٌ وَنُورًا بِهِ الْإِقْتِدَاءُ يَلِيقُ.

ترجمہ: انہی کی ذات گرامی ہدایت پانے کی حقدار ہے، اور جن کو نور بنا کر بھیجا انہی کی اقتداء ہم کو لائق ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالْإِهْتِدَاءِ ☆ مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ أَيْ بِأَنْ يُهْتَدَى بِهِ وَالْجُمْلَةُ صِفَةٌ لِقَوْلِهِ هُدًى أَوْ يَكُونَانِ حَالَيْنِ مُتَرَادِفَيْنِ أَوْ مُتَدَاخِلَيْنِ وَيَحْتَمِلُ الْإِسْتِيفَانَ أَيْضًا وَقَسٌّ عَلَى هَذَا قَوْلُهُ نُورًا مَعَ الْجُمْلَةِ التَّالِيَةِ.

ترجمہ: ماتن کا قول الْإِهْتِدَاءِ ☆ مصدر مبنی للمفعول ہے، یعنی (آپ ﷺ اس امر کے زیادہ مستحق ہیں) کہ آپ سے ہدایت لی جائے، اور جملہ (هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيقٌ) ماتن کے قول هُدًى کی صفت ہے، یا وہ حالین مترادفین ہیں، یا حالین متداخِلین ہیں، اور یہ جملہ مستانفہ ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے، اور اسی پر ماتن کے قول وَنُورًا بِهِ الْإِقْتِدَاءُ يَلِيقُ کا قیاس کر لیں۔

تشریح: مَصْدَرٌ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُولِ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اِهْتِدَاءٌ کا معنی ہدایت پانا ہے، تو قول ماتن هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيقٌ کا

معنی یہ ہوگا کہ حضور ﷺ ہدایت پانے کے زیادہ حقدار ہیں، جبکہ یہ مقام، مقامِ مدح ہے، اس میں تو کوئی مدح و تعریف نہ ہوئی کیونکہ ہدایت تو اور بھی لوگ پاتے ہیں۔
جواب: اِهْتَدَاءُ مصدر ہے، اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے، اور کبھی مبنی للمفعول، یہاں پر اِهْتَدَاءُ مبنی للمفعول ہے، معنی یہ ہوگا کہ آپ ﷺ اس امر کے زیادہ حقدار ہیں کہ آپ ﷺ سے ہدایت پائی جائے۔

اَيُّ بَانَ يُهْتَدَى بِهِ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: اِهْتَدَاءُ لازم ہے، اور لازم کا مفعول و مجہول نہیں ہوتا، لہذا شارح کا اِهْتَدَاءُ کو مُهْتَدَى کے معنی میں کرنا درست نہیں؟
جواب: لازم کا مفعول بلا واسطہ نہیں آتا، حرف جر کے واسطے سے آسکتا ہے، لہذا اِهْتَدَاءُ بمعنی يُهْتَدَى بہ ہے۔
وَالْجُمْلَةُ صِفَةُ الْخ: سے غرض شارح هُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِيقُ کا ماقبل کے ساتھ تعلق و ربط بیان کرنا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس جملے کے ماقبل سے تعلق کے بارے میں چار احتمالات ہیں۔

﴿۱﴾ یہ جملہ هُدًى کی صفت ہے، کیونکہ جملہ نکرہ کی صفت بن سکتا ہے، اس صورت میں معنی 'یہ ہوگا کہ'، درود و سلام ہو اس شخصیت پر جس کو اللہ تعالیٰ نے ایسی ہدایت دینے کے لیے بھیجا جس ہدایت کے لیے وہ اس امر کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان سے ہدایت لی جائے۔

﴿۲﴾ یہ جملہ حال مترادف ہے هُدًى کا، یعنی هُدًى اگر اَرْسَلَهُ کی ضمیر فاعل سے حال ہو، تو یہ جملہ بھی اسی ضمیر فاعل سے حال ہوگا، پھر معنی یہ ہوگا کہ، اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بھیجا درانحالیکہ اللہ تعالیٰ ہدایت دینے والا ہے درانحالیکہ اللہ تعالیٰ اس امر کا زیادہ مستحق ہے کہ اس سے ہدایت لی جائے۔

اور اگر هُدًى، اَرْسَلَهُ کی ضمیر مفعول سے حال ہو تو یہ جملہ بھی اسی ضمیر مفعول سے

حال ہوگا، پھر معنی یہ ہوگا کہ، اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ کو بھیجا درانحالیکہ حضور ﷺ ہدایت دینے والے ہیں درانحالیکہ حضور ﷺ اس امر کے زیادہ مستحق ہیں کہ ان سے ہدایت لی جائے۔

﴿3﴾ یہ جملہ حال متداخل ہے ہُدٰی کا، یعنی ہُدٰی بمعنی ہادیاً ہو کر ارسِلَہ کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول سے حال ہوگا، اور ہادی کی ضمیر فاعل سے یہ جملہ (هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيقٌ) حال وقع ہوگا، معنی وہی رہے گا، جو تیسری صورت میں ہو چکا۔

فائدہ: حالین مترادفین: ایسے دو حال جن کا ذوالحال ایک ہو۔

حالین متداخلین: ایسے دو حال جن میں سے پہلا حال ایک ذوالحال سے ہو، اور دوسرے حال کے لیے پہلے حال کی ضمیر ذوالحال ہو۔

﴿4﴾ یہ جملہ (هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيقٌ) متانفہ ہو،

فائدہ: نحویوں کے نزدیک جملہ متانفہ مستقل جملہ کو کہتے ہیں، اور علم معانی والوں کے نزدیک جملہ متانفہ سوال مقدر کا جواب ہوتا ہے۔ جو درج ذیل ہے۔

سوال: رسول اللہ ﷺ کو ہادی بنا کر کیوں بھیجا گیا؟

جواب: هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيقٌ۔ یعنی اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ مہتدی بہ بننے کے زیادہ لائق ہیں۔

وَقَسَّ عَلٰی هٰذَا الْخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ جس طرح ہُدٰی کے متعلق ترکیبی احتمالات چار تھے ویسے ہی نُورًا میں بھی چار احتمالات ہیں، اور جو مذکورہ جملہ (هُوَ بِالْإِهْتِدَاءِ حَقِيقٌ) میں چار ترکیبی احتمالات تھے، وہی چار ترکیبی احتمالات اس جملہ (بِهِ الْإِقْتِدَاءُ يَلِيقُ) میں بھی ہیں۔

نُورًا کے متعلق چار ترکیبی احتمالات ہُدٰی کے چار ترکیبی احتمالات کی طرح مندرجہ ذیل ہیں:

﴿1﴾ نُورًا بمعنی نُور اللہ ہو کر ارسِلَہ کا مفعول نہ ہو۔

﴿2﴾ نُورًا بمعنی مُنَوَّرًا ہو کر ارسِلَہ کی ضمیر فاعل سے حال ہو۔

﴿3﴾ نُورًا بِمَعْنَى مُنَوَّرًا ہو کر اَرْسَلَهُ کی ضمیر مفعول سے حال ہو۔

﴿4﴾ نُورًا بِمَعْنَى تَنْوِيرًا مصدر ہے، اور مصدر (تَنْوِيرًا) کا حمل اَرْسَلَهُ کی ضمیر فاعل پر یا ضمیر مفعول پر بطور مبالغہ ہے۔

اسی طرح بہ اِلَاقِتْدَاءٌ یَلِیْقُ کے متعلق چار ترکیبی احتمالات ہُوَ بِالْاِهْتِدَاءِ حَقِیْق کے چار ترکیبی احتمالات کی طرح مندرجہ ذیل ہیں۔

﴿1﴾ یہ جملہ (بہ اِلَاقِتْدَاءٌ یَلِیْقُ) نُورًا بِمَعْنَى مُنَوَّرًا کی صفت ہے۔

﴿2﴾ نُورًا بِمَعْنَى مُنَوَّرًا اور یہ جملہ (بہ اِلَاقِتْدَاءٌ یَلِیْقُ) حالین مترادفین ہو کر ان کے لیے ذوالحال اَرْسَلَهُ کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول ہو۔

﴿3﴾ نُورًا بِمَعْنَى مُنَوَّرًا اور یہ جملہ (بہ اِلَاقِتْدَاءٌ یَلِیْقُ) حالین مترادفین ہو کر ان کے لیے ذوالحال اَرْسَلَهُ کی ضمیر فاعل یا ضمیر مفعول ہو۔

﴿4﴾ یہ جملہ (بہ اِلَاقِتْدَاءٌ یَلِیْقُ) مستانہ ہو۔

سوال: ماتن نے نُورًا کو ضیاء کے مقابلے میں کیوں اختیار کیا، حالانکہ ضیاء، نُور کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان جَعَلَ الشَّمْسُ ضِیَاءً ہے؟
جواب: ماتن نے کتاب اللہ کی پیروی کی ہے، اللہ پاک نے فرمایا هُدًی و نُورًا۔ اس میں نُورًا، هُدًی کے مقابلے میں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِهِ ☆ مُتَعَلِّقٌ بِالْاِقْتِدَاءِ لَا بِیَلِیْقُ فَإِنَّ اِقْتِدَاءَنَا بِهِ عَلَيْهِ

السَّلَامُ اَلْمَا یَلِیْقُ بِنَا لَا بِهِ فَإِنَّهُ كَمَالٌ لَّنَا لَا لَهُ وَحِیْنًا تَقْدِیْمُ

الظَّرْفِ لِقَصْدِ الْحَضَرِ وَالْاِشَارَةِ اِلَى اَنَّ مِلَّتَهُ نَاسِخَةٌ لِمَلَلِ سَائِرِ

الْاَنْبِیَاءِ وَاَمَّا اِلَاقِتْدَاءٌ بِالْاِثْمَةِ فَيَقَالُ اِنَّهُ اِقْتِدَاءٌ بِهِ حَقِیْقَةً اَوْ یُقَالُ

الْحَضَرُ اِضَافِیٌّ بِالنِّسْبَةِ اِلَى سَائِرِ الْاَنْبِیَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

ترجمہ: ماتن کا قول ہے اِقْتِدَاءُ کے ساتھ متعلق ہے، کیونکہ ہمارا آپ

ﷺ کی اقتداء کرنا ہم کو ہی لائق ہے، نہ کہ آپ ﷺ کے، کیونکہ اقتداء

کرنا ہمارے لیے باعث کمال ہے، نہ کہ ان ﷺ کے لیے، اور اس وقت

ظرف کی تقدیم حصر کے ارادے کے لیے ہے، اور اس امر کی طرف اشارہ کرنے کیلئے ہے کہ آپ کا دین باقی تمام ادیان کے لیے ناسخ ہے، بہر حال ائمہ کرام کی اقتداء کرنا تو کہا جائے گا کہ بے شک وہ آپ ﷺ کی اقتداء کرنا ہے، یا کہا جائے گا حصر اضافی ہے باقی انبیاء کی طرف نسبت کے اعتبار سے۔

تشریح: مُتَعَلِّقٌ بِالْاِقْتِدَاءِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا یہ اِلْقِتْدَاءُ یَلِیْقُ جس میں یہ کا متعلق یَلِیْقُ ہے، کیونکہ وہ فعل اور عامل قوی ہے، تو اس طرح قول ماتن کا معنی یہ ہوا ہمارا نبی ﷺ کی اقتداء کرنا آپ ﷺ کے لائق ہے، حالانکہ اقتداء کرنا وصف تو ہمارا ہے اور جس کا وصف ہو اسی کے لائق ہوتا ہے، تو یہ (اقتداء کرنا) آپ کے لائق کیسے ہوگا؟

جواب: یہ کا متعلق یَلِیْقُ نہیں اِلْقِتْدَاءُ ہے تو اب یہ معنی ہوگا آپ کی اقتداء ہمارے لائق ہے اور یہ صحیح ہے۔

وَحِیْنِیْدُ تَقْدِیْمُ الظَّرْفِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب ظرف (یہ) کا متعلق اِلْقِتْدَاءُ ہے، تو ظرف کو اِلْقِتْدَاءُ پر مقدم کیوں کیا گیا؟

جواب: ماتن نے یہاں پر ظرف کو حصر کے لیے مقدم کیا، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ تَقْدِیْمُ مَا حَقَّه التَّأْخِیْرُ یُقِیْدُ الْحَصْرَ وَالْاِخْتِصَاصَ (یعنی اس چیز کو مقدم کر دینا جس کا مقام موخر ہو حصر اور تخصیص کا قاعدہ دیتا ہے)

وَالْاِشَارَةُ اِلٰی اَنَّ مِلَّتَهُ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: حصر کے معنی سے کیا قاعدہ حاصل ہوا؟

جواب: اس سے اس بات کا فائدہ حاصل ہو گیا کہ آپ ﷺ کا دین تمام ادیان سابقہ کے لیے ناسخ ہے، اور وہ ادیان سابقہ منسوخ ہیں۔

وَأَمَّا الْإِقْتِدَاءُ بِالْأَثَمَةِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: حصر والے معنی کے حصول سے تو فقط آپ ﷺ کی ہی اقتداء جائز ہے، کسی اور کی اقتداء کرنا جائز نہیں، کیونکہ حصر کہتے ہیں ایک امر کے لیے کسی حکم کو ثابت کرنا اور تمام اغیار سے اس حکم کی نفی کر دینا، حالانکہ ہم امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی اقتداء کرتے ہیں، اور شارح علامہ عبد اللہ یزدی شیعہ ہیں، وہ تو بارہ امانوں کی بھی اقتداء کرتے ہیں، لہذا حصر درست نہ ہوا۔

قبل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔ کہ حصر کی دو قسمیں ہیں:

(۱) حصر حقیقی (۲) حصر اضافی

﴿۱﴾ حصر حقیقی: وہ حصر ہے جس میں ایک امر کے لیے کسی حکم کو ثابت کرنا اور تمام اغیار سے اس حکم کی نفی کر دینا۔

﴿۲﴾ حصر اضافی: وہ حصر ہے جس میں کسی حکم کو ایک امر کے لیے ثابت کرنا اور بعض اغیار سے اس حکم کی نفی کرنا۔

جواب: ۱: یہاں پر (بِسْمِ الْإِقْتِدَاءِ) میں حصر سے مراد حصر حقیقی ہے، یعنی ہم حضور ﷺ کی اقتداء کرتے ہیں کسی اور کی نہیں کرتے، رہی بات ائمہ کرام کی اقتداء کی! ائمہ کرام کی اقتداء درحقیقت حضور ﷺ کی ہی اقتداء ہے، کیونکہ ائمہ کرام آقا ﷺ کی تعلیمات کا ہی فروغ و اشاعت کرتے ہیں۔

جواب: ۲: یہاں پر (بِسْمِ الْإِقْتِدَاءِ) میں حصر سے مراد حصر اضافی ہے، لیکن یہ حصر انبیاء و رسل کے اعتبار سے ہے، غیر انبیاء کے اعتبار سے نہیں، یعنی انبیاء و رسل میں سے حضور ﷺ کی ہی ہم اقتداء کرتے ہیں کسی اور نبی یا رسول کی نہیں کرتے، رہی بات ائمہ کرام کی اقتداء کی! ائمہ کرام انبیاء تو نہیں ہیں، لہذا ان کی اقتداء کی نفی نہیں ہوئی۔

﴿متن﴾ وَعَلَى الْإِسْلَامِ وَأَصْحَابِهِ الَّذِينَ سَعِدُوا فِي مَنَاجِجِ الصِّدْقِ

بِالتَّصْدِيقِ وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ بِالتَّحْقِيقِ

ترجمہ: اور صلوٰۃ و سلام ہو آپ ﷺ کی آل اور اصحاب پر جو نیک بخت ہوئے سچائی کے راستوں میں تصدیق کے سبب، حق کی تمام سیڑھیوں پر چڑھے تحقیق کے سبب۔

فائدہ: لفظ سَعِدُوا سے اشارہ خفیہ مصنف کے نام کی طرف ہے کیونکہ انکا نام سعد الدین رحمہ اللہ ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَعَلَىٰ إِلَهٍ ☆ أَصْلُهُ أَهْلٌ بِدَلِيلٍ أُهَيْلَ خُصَّ

اسْتِعْمَالُهُ فِي الْأَشْرَافِ وَالْنَّبِيِّ عِتْرَتُهُ الْمَعْصُومُونَ .

ترجمہ: ماتن کا قول وَعَلَىٰ إِلَهٍ اس کی اصل اَہْلٌ ہے، اُہیل کی دلیل کے ساتھ، اس کا استعمال اشراف میں خاص کیا گیا ہے، اور آل نبی ﷺ آپ ﷺ کی معصوم اولاد ہے۔

تشریح: أَصْلُهُ الخ: غرض شارح آل کی اصل بتاتا ہے، کہ اصل میں اَہْل تھا پھر ہاء کو ہمزہ کے قریب الحرج ہونے کی وجہ سے ہمزہ سے بدل دیا، تو اُہل ہو گیا، پھر امن والے قاعدے کے مطابق ہمزہ کو الف سے تبدیل کر دیا تو آل ہو گیا۔

بِدَلِيلٍ أُهَيْلَ: سے غرض شارح آل کی اصل اَہْل ہونے پر دلیل دینا ہے کہ اس کی تصغیر اُہیل آتی ہے، بس آل کی تصغیر اُہیل آنا اس کی اصل اَہْل ہونے پر دلیل ہے، کیونکہ مسلمہ قاعدہ ہے التَّصْغِيرُ يَرْدُّ الْأَشْيَاءَ إِلَى أَصْلِهَا۔

خُصَّ اسْتِعْمَالُهُ الخ: سے غرض شارح آل اور اہل کے درمیان فرق بیان کرنا ہے، کیونکہ جب لفظ تبدیل ہوتا ہے تو معنی بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔

فروق: آل کا استعمال معزز لوگوں کے لیے ہوتا ہے، خواہ وہ دنیوی اعتبار سے معزز ہوں یا اخروی اعتبار سے معزز ہوں۔ جیسے آل رسول، آل فرعون۔

جبکہ اہل کا استعمال عام ہے معزز و غیر معزز سب میں ہوتا ہے، جیسے اہل اللہ، اہل حجام۔ الغرض آل اور اہل میں عام خاص مطلق کی نسبت ہے، آل خاص ہے، اور

اہل عام ہے۔

وَالْأَلِ النَّبِيِّ عِتْرَتُهُ الْخ: سے غرض شارح آل کا مصداق بیان کرنا ہے، کہ آل کا مصداق حضور ﷺ کی اولاد ہے جو کہ معصوم ہے یا در ہے آل نبی کو معصوم کہنے کا نظریہ اہل تشیع کا ہے، اور شارح بھی چونکہ شیعہ ہیں اس لیے انہوں نے آل نبی کو معصوم کہا، ورنہ ہمارا (اہل سنت و جماعت) کا عقیدہ تو یہ ہے کہ انبیاء و رسل اور ملائکہ کے علاوہ کوئی بھی معصوم نہیں، البتہ ان کے علاوہ کچھ بندگانِ خدا محفوظ عن الخطاء ضرور ہوتے ہیں۔

نوٹ: آل کے مصداق میں مختلف اقوال ہیں، جن میں سے رائج قول فرمانِ مصطفیٰ ﷺ ہے کہ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ فَهُوَ إِلَيَّ

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَأَصْحَابِهِ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ أَدْرَكُوا صُحْبَةَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعَ الْإِيمَانِ

ترجمہ: ماتن کا قول اصحاب وہ مومنین ہیں کہ جنہوں نے آپ ﷺ کی صحبت کو ایمان کے ساتھ پایا۔

تشریح: هُمُ الْمُؤْمِنُونَ الْخ: سے غرض شارح صحابہ کی اصطلاحی تعریف کرنا ہے، جو کہ بالکل واضح ہے۔

سوال: الْمُؤْمِنُونَ کے ضمن میں ایمان کا ذکر ہو جانے کے بعد مَعَ الْإِيمَانِ کی قید کیوں لگائی؟

جواب: شارح نے صحبت کے ساتھ ایمان کی قید لگا کر ان مومنوں کو تعریف صحابہ سے خارج کر دیا جو صحبت کے وقت کافر تھے لیکن بعد میں مسلمان ہو گئے۔

اعتراض: شارح کی تعریف صحابہ دخول غیر سے مانع نہیں، کیونکہ یہ تعریف اس شخص پر بھی صادق آرہی ہے جس نے ایمان کی حالت میں نبی ﷺ کی صحبت کو پایا، لیکن بعد میں مرتد ہو گیا، حالانکہ وہ صحابی تو درکنار مومن بھی نہیں ہوتا۔

جواب: تعریف صحابہ میں مذکور لفظُ الْإِيمَانِ پر الف و لام عوض مضاف ہے، اصلاً عبارت مَعَ اسْتِمْرَارِ الْإِيمَانِ ہے، اب تعریف یہ ہوئی کہ صحابہ وہ مومنین ہیں کہ

جنہوں نے آپ ﷺ کی صحبت کو ایمان کی ہمیشگی کے ساتھ پایا، اب کوئی اعتراض نہیں۔

صحابہ اور اصحاب میں فرق: لفظ صحابہ کا اطلاق فقط حضور ﷺ کے

ساتھیوں پر ہوتا ہے، جبکہ اصحاب کا اطلاق عام ہے، اس کا اطلاق انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے، اور غیر انبیاء علیہم السلام کے ساتھیوں پر بھی ہوتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فِي مَنَاهِجٍ ☆ جَمْعُ مَنَهَجٍ وَهُوَ الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ

ترجمہ: ماتن کا قول فی مناہج: منہج کی جمع ہے، اور وہ واضح راستہ ہے۔

تشریح: جَمْعُ مَنَهَجٍ النخ: سے غرض شارح مناہج کی صیغوی اور معنوی تحقیق

کرنی ہے۔ صیغوی تحقیق یہ ہے کہ مَنَهَج کی جمع ہے، اور معنوی تحقیق یہ ہے کہ اس کا معنی واضح راستہ ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الصِّدْقُ ☆ النِّبْرُو الْإِعْتِقَادُ إِذَا طَابَقَ الْوَاقِعَ أَيْضًا

مُطَابِقًا لَهُ فَإِنَّ الْمُفَاعَلَةَ مِنَ الطَّرْفَيْنِ فَهُوَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُطَابِقٌ

لِلْوَاقِعِ بِالنَّكْسِرِ يُسَمَّى صِدْقًا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُطَابِقٌ لَهُ بِالْفَتْحِ

يُسَمَّى حَقًّا وَقَدْ يُطْلَقُ الصِّدْقُ وَالْحَقُّ عَلَى نَفْسِ الْمُطَابَقَةِ أَيْضًا

ترجمہ: ماتن کا قول الصِّدْقُ ☆ خبر اور اعتقاد جب واقع کے مطابق ہوں،

تو واقع بھی خبر و اعتقاد کے مطابق ہوگا، کیونکہ مفاعلہ طرفین سے ہوتا ہے،

لہذا اس حیثیت سے کہ خبر و اعتقاد واقع کے مطابق ہے، تو اس کا نام صدق

رکھا جاتا ہے، اور اس حیثیت سے کہ خبر و اعتقاد واقع کے مطابق ہے، تو اس

کا نام حق رکھا جاتا ہے، اور کبھی صدق و حق کا اطلاق نفس مطابقت پر بھی

ہوتا ہے۔

تشریح: النِّبْرُو الْإِعْتِقَادُ إِذَا طَابَقَ النخ: سے غرض شارح متن میں مذکور صدق

اور حق کے لفظ میں فرق بیان کرنا ہے۔ قبل ازیں ایک تمہید۔

صدق اور حق میں ذاتی اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے، صرف اعتباری فرق

ہے، اس طرح کہ خبر اور اعتقاد جس طرح واقع کے مطابق ہوتے ہیں، اسی طرح

واقعات بھی خبر و اعتقاد کے مطابق ہوتے ہیں، کیونکہ مطابقت باب مفاعله کا مصدر ہے جس کا خاصہ اشتراک ہے، اس لیے مطابقت دونوں جانبوں سے ہوگی۔

لہذا اگر خبر و اعتقاد واقع کے مطابق ہوں، تو یہ صدق ہے۔ اور اگر واقع خبر و اعتقاد کے مطابق ہو تو یہ حق ہے۔ مثلاً کسی نے کہا زَيْدٌ قَائِمٌ، تو یہ خبر ہے، اس کو ماننا کہ واقعی زید کھڑا ہے یہ اعتقاد ہے، اور زید کا خارج میں کھڑا ہونا یہ واقع ہے، اب اس خبر اور اعتقاد کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے۔ لیکن واقع (خارج میں زید کا کھڑا ہونا)، یہ خبر و اعتقاد کے مطابق ہے تو یہ حق ہے۔

وَقَدْ يُطْلَقُ الصِّدْقُ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: آپ کی بیان کردہ صدق کی تعریف سے تعریف قضیہ میں دور لازم آرہا ہے، اس طرح کہ آپ نے صدق کی تعریف کی ہے کہ صدق وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اب اس کے مقابلے میں کذب کی تعریف یہ ہوگی کہ کذب وہ خبر جو واقع کے مطابق نہ ہو، جبکہ قضیہ کی تعریف یہ ہے کہ قضیہ وہ قول ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے، اب صدق اور کذب کی ماقبل میں مذکور تعریف کے اعتبار سے قضیہ کی تعریف یہ ہوئی کہ قضیہ وہ قول جو اس خبر کا احتمال رکھے جو واقع کے مطابق ہو اور اس خبر کا احتمال رکھے جو واقع کے مطابق نہ ہو۔

یساد رکھ لیں! کہ قضیہ اور خبر مترادف الٰمعنی ہیں، تو اس طرح قضیہ کی تعریف میں قضیہ کا ذکر ہو گیا، اور معرف کا ذکر تعریف میں ہو جانا دور کہلاتا ہے، لہذا تعریف قضیہ میں دور لازم آگیا۔

جواب: صدق کے دو معنی ہیں، (1) خبر مطابق للواقع (2) نفس مطابقت۔ اسی طرح کذب کے بھی دو معنی ہیں، (1) خبر غیر مطابق للواقع (2) نفس عدم مطابقت۔ قضیہ کی تعریف میں صدق اور کذب کا دوسرا معنی مراد ہے پہلا نہیں، دوسرے معنی کے اعتبار سے قضیہ کی تعریف یہ ہوئی کہ قضیہ وہ قول ہے جو مطابقت اور عدم مطابقت کا احتمال رکھتا ہو، اس تعریف سے دور لازم نہیں آئے گا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالتَّصْدِيقِ ☆ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ سَعِدُوا أَيْ بِسَبَبِ
التَّصْدِيقِ وَالْإِيْمَانِ بِمَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ: ماتن کا قول بِالتَّصْدِيقِ اس کے قول سَعِدُوا کے متعلق ہے، یعنی
اس چیز پر تصدیق اور ایمان کے سبب سے، جسے نبی ﷺ لائے ہیں۔

تشریح: مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ الخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ بِالتَّصْدِيقِ جار مجرور
ہیں، اور جار مجرور کا فعل یا شبہ فعل متعلق ہوتا ہے، بِالتَّصْدِيقِ کا متعلق سَعِدُوا ہے۔
أَيْ بِسَبَبِ الخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ بِالتَّصْدِيقِ کیساتھ متصل ب
سیبہ ہے۔

وَالْإِيْمَانِ: کا عطف تفسیری التَّصْدِيقِ پر کر کے شارح نے اس امر کی طرف
اشارہ کر دیا کہ تصدیق اور ایمان دو چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی چیز ہیں۔
بِمَا جَاءَ بِهِ الخ: سے غرض شارح تصدیق کا معنی بتانا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ ☆ يَعْنِي بَلَّغُوا أَقْصَى
مَرَاتِبِ الْحَقِّ فَإِنَّ الصُّعُودَ عَلَى جَمِيعِ مَرَاتِبِهِ يَسْتَلْزِمُ ذَلِكَ
ترجمہ: ماتن کا قول وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ یعنی پہنچ گئے وہ حق کے
مراتب کی انتہاء کو، کیونکہ حق کے تمام مراتب پر چڑھنے کو یہ (حق کے
آخری مرتبے کو پہنچنا) لازم ہے۔

تشریح: يَعْنِي بَلَّغُوا أَقْصَى الخ: سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنے کے
ساتھ ساتھ قول ماتن (وَصَعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ) کا ترجمہ کرنا ہے۔
قبل از وہم ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: مَعَارِج، معراج کی جمع ہے، اس کی اضافت الْحَقِّ کی طرف ہے، جو کہ
معرف باللام ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب جمع کی اضافت اسم معرف باللام کی طرف
ہو تو استغراق کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، لہذا مَعَارِجِ الْحَقِّ کا معنی،، حق کے تمام
مراتب،، ہوا۔

وہم: شاید صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین نے حق کے اکثر مراتب طے کیئے ہوں، اور ماتن نے لَوْلَا کَثْرَ حُكْمِ الْكُلِّ کے تحت کہہ دیا کہ انہوں نے حق کے تمام مراتب کو طے کر لیا؟

جواب: یہاں پر وَصَّعِدُوا فِي الْخ: کا معنی یہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مراتب حق کی انتہاء کو پہنچ گئے، لہذا مذکورہ وہم باطل ہے۔

فَإِنَّ الصُّعُودَ عَلَى الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: ماتن نے کہا وَصَّعِدُوا فِي الْخ: یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین حق کے تمام مراتب پر چڑھے، جبکہ آپ نے اس کا ترجمہ بَلَّغُوا أَقْصَى الْخ: یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین مراتب حق کی انتہاء کو پہنچ گئے، کیا ہے، کیوں؟ آپ کے اس ترجمہ کی تائید ماتن کی مذکورہ عبارت سے نہیں ہو رہی۔

جواب: ماتن نے کہا کہ صحابہ کرام تمام مراتب حق پر چڑھے اور تمام مراتب حق پر چڑھنے کو آخری سیڑھی پر چڑھنا لازم ہے ورنہ اگر ایک مرتبہ بھی آخری سیڑھی سے نیچے ہو تو وہ صعود علی جمیع مراتب (تمام مراتب پر چڑھنا) نہیں ہوگا، المختصر ماتن نے ملزوم (تمام مراتب پر چڑھنا) بول کر لازم (آخری مراتب پر پہنچنا) مراد لیا ہے۔

فائدہ: وَصَّعِدُوا بِمَعْنَى بَلَّغُوا ہے، جسے مَعَارِج کی مناسبت سے لایا گیا ہے، اور مَعَارِجُ الْحَقِّ بِمَعْنَى أَقْصَى مَرَاتِبِ الْحَقِّ ہے۔

عَلَى جَمِيعِ مَرَاتِبِهِ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ قول ماتن صَّعِدُوا فِي مَعَارِجِ الْحَقِّ میں فِي بِمَعْنَى عَلَى ہے، کیونکہ صعود کو استعلاء لازم ہے، اور استعلاء کے لیے عَلَى آتا ہے، فِي نہیں آتا۔

جَمِيع: سے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ مَرَاتِبِ الْحَقِّ میں اضافت استغراقی ہے۔

مَرَاتِب سے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ مَعَارِج بِمَعْنَى مَرَاتِب ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالتَّحْقِيقِ ☆ ظَرْفٌ لِّغَوْ مُتَعَلِّقٌ بِصَّعِدُوا كَمَا مَرَّ أَوْ

مُسْتَقَرُّ خَبَرٍ مُّبْتَدِئٍ مَحْذُوفٍ اِیْ هَذَا الْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِیْقِ اِیْ
مُتَحَقِّقٍ

ترجمہ: ماتن کا قول: بِالتَّحْقِیْقِ ظرف لغو متعلق صَعِدُوا کا ہے، جیسا کہ
(بِالتَّصْدِیْقِ میں) گذرایا ظرف مستقر ہو کر مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی
هَذَا الْحُكْمُ مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِیْقِ یعنی یہ حکم تحقیقی ہے۔

تشریح: ظَرْفٌ لِّغَوْ مُتَعَلِّقٌ اِلَیْهِ: سے غرض شارح قول ماتن (بِالتَّحْقِیْقِ) کے
متعلق ترکیبی احتمالات کو بیان کرنا ہے۔ قبل از بیان ترکیب ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔
فائدہ: بِالتَّحْقِیْقِ جار مجرور ہیں، اور یہ ہمیشہ فعل یا شبہ فعل کے متعلق ہوتے
ہیں، اگر ان کا متعلق (فعل یا شبہ فعل) عبارت میں مذکور ہو تو یہ (جار مجرور) ظرف لغو
کہلاتے ہیں، اور اگر ان کا متعلق عبارت میں نہ ہو تو یہ ظرف مستقر کہلاتے ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ بِالتَّحْقِیْقِ کو ظرف لغو بھی بنا سکتے ہیں، اور ظرف مستقر
بھی۔ ظرف لغو بنانے کی صورت میں بِالتَّحْقِیْقِ، صَعِدُوا کے متعلق ہوگا۔ اور اس
صورت میں معنی یہ ہوگا کہ صحابہ کرام دین حق کے آخری مرتبہ پر تحقیق کے ذریعے پہنچے۔
جبکہ ظرف مستقر بنانے کی صورت میں بِالتَّحْقِیْقِ کا متعلق مقدر ہوگا، اور یہ اپنے
متعلق مقدر سے ملکر مبتداء محذوف کی خبر واقع ہوں گے، جس کی تقدیر هَذَا الْحُكْمُ
مُتَلَبِّسٌ بِالتَّحْقِیْقِ ہوگی، اور اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ وہ دین حق کے آخری مرتبہ
پر پہنچے اور یہ حکم (صعود) تحقیق کے ساتھ متلبس ہے۔

اِیْ مُتَحَقِّقٍ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

﴿اعتراض﴾ آپ نے کہا کہ بِالتَّحْقِیْقِ کو ظرف مستقر بنانے کی صورت میں اس کا
متعلق مُتَلَبِّسٌ ہے، جبکہ مُتَلَبِّسٌ، تَلَبَّسَ سے ہے جس کا مطلب ہے کہ ایک شے کا
دوسری شے کے قریب ہونا تو اس طرح معنی یہ ہوگا کہ یہ پہنچنا تحقیق کے قریب ہے،
تحقیقی نہیں ہے، حالانکہ ایسی بات نہیں۔

جواب: یہاں مُتَلَبِّسٌ بمعنی مُتَحَقِّقٌ ہے، یعنی یہ حکم حق کے قریب نہیں، بلکہ یقینی

ہے۔

سوال: متعلق تو افعال عامہ میں سے ہوتا ہے اور وہ چار ہیں، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) کَوْنٌ (۲) بُيُوتٌ (۳) وُجُودٌ (۴) حُصُولٌ ان میں تَلَبُّسُ نہیں ہے؟
جواب: جناب من! افعال عامہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مشہورہ (۲) غیر مشہورہ۔

مذکورہ چار افعال مشہورہ ہیں، جبکہ غیر مشہورہ یہ ہیں لُصُوقٌ، لُسُوقٌ، تَلَبُّسٌ وغیرہ۔

﴿مَتْنٌ﴾ وَبَعْدُ فَهَذَا غَايَةُ تَهْذِيبِ الْكَلَامِ فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ
وَالْكَلَامِ وَتَقْرِيبِ الْمُرَامِ مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ جَعَلَتْهُ تَبْصِرَةً
لِمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الْإِفْهَامِ وَتَذَكُّرَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَذَكَّرَ مِنْ
ذَوِي الْإِفْهَامِ

ترجمہ: اور حمد صلوة کے بعد پس یہ فن منطق اور علم کلام کی تحریر میں انتہائی مہذب کلام ہے، اور مقاصد یعنی عقائد اسلام کی تحقیق کو انتہائی قریب کرنے والی ہے، میں نے اس کتاب کو بصیرت بخش بنایا اس شخص کے لیے جو بصیرت کا ارادہ کرے سمجھانے کے وقت، اور نصیحت بخش بنایا اس شخص کے لیے جو نصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے سمجھداروں میں سے۔

تشریح: وَبَعْدُ غَايَةُ الْخ: سے غرضِ ماتن اپنی کتاب کی خصوصیات کو بیان کرنا ہے کہ یہ کتاب فضول طوالت اور اختصار مخل سے پاک ہے، اور عقائد اسلام کو بیان کرنے والی ہے، بصیرت بخش اور نصیحت بخش ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَبَعْدُ ☆ هُوَ مِنَ الظُّرُوفِ الزَّمَانِيَةِ وَلَهَا أَحَالَاتٌ
ثَلَاثٌ لِأَنَّهَا إِمَّا أَنْ يُذَكَّرَ مَعَهَا الْمُضَافُ إِلَيْهِ أَوْ لَا وَعَلَى الثَّانِي إِمَّا
أَنْ يَكُونَ نَسْبًا مَنَسِيًّا أَوْ مَنَرِيًّا فَعَلَى الْأَوَّلَيْنِ مَعْرَبَةٌ وَعَلَى الثَّالِثِ

مَنِیَّةٌ عَلٰی الضَّمِّ

ترجمہ: ماتن کا قول وَبَعْدُ یہ ظروفِ زمانیہ میں سے ہے، اور ظروفِ زمانیہ کی تین حالتیں ہیں، کیونکہ ان کے ساتھ یا تو مضاف الیہ مذکور ہوگا یا نہیں، دوسری صورت میں یا مضاف الیہ نسیاً منسیاً ہوگا، یا مضاف الیہ محذوف منوی ہوگا، پس پہلی دو صورتوں میں وہ معرب ہیں، اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہیں۔

تشریح: وَبَعْدُ هُوَ مِنَ الْخ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظِ بَعْدُ کی نحوی تحقیق کرنا ہے۔

فائدہ: ظروف کی تین حالتیں ہیں۔ (1) مضاف الیہ مذکور ہو (2) مضاف الیہ نہ لفظوں میں ہو اور نہ ہی نیت میں ہو (3) مضاف الیہ نیت میں ہو۔ آخری دو صورتوں والے ظروف کو **غایات** کہا جاتا ہے۔ اور غایات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ غایات غایۃ کی جمع ہے اور غایۃ کا معنی انتہاء ہے، اور چونکہ کلام کی انتہاء مضاف اور مضاف الیہ میں سے مضاف الیہ پر ہوتی ہے، اور ان (مذکورہ آخری دو صورتوں) کا مضاف الیہ ہوتا ہی نہیں، لہذا کلام کی انتہاء ان پر ہی ہو جاتی ہے، اس لیے یہ غایات کہلاتے ہیں۔

هُوَ مِنَ الظَّرُوفِ الْخ سے شارح کہتے ہیں کہ بَعْدُ ظروفِ زمانیہ میں سے ہے، اور ظروفِ زمانیہ کی تین حالتیں ہیں، جیسا کہ ابھی بیان ہوئیں۔

تفسیر: بعض نسخوں میں هُوَ مِنَ الظَّرُوفِ الزَّمَانِيَّةِ کی بجائے هُوَ مِنَ الْغَايَاتِ درج ہے، وہ غلط ہے، کیونکہ غایات کی دو حالتیں ہیں (1) مضاف الیہ نہ لفظوں میں ہو اور نہ ہی نیت میں ہو

(2) مضاف الیہ نیت میں ہو۔ لہذا دو حالت والوں کے لیے وَلَهَا حَالَاتٌ ثَلَاثٌ کیسے درست ہو سکتا ہے۔

لَا نَهَا اِنَّمَا اَنْ يَذْكُرَ الْخ: سے غرض شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دیتا ہے۔

سوال: ظروف کی تین ہی حالتیں کیوں ہیں؟

جواب: ظروفِ زمانیہ دو حال سے خالی نہیں، کہ یا ان کا مضاف الیہ لفظوں میں مذکور ہوگا، یا نہیں، بصورتِ اول حالتِ اول۔ اور بصورتِ ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں، کہ مضاف الیہ نسیاً منسیاً ہوگا یا نیت میں ہوگا، بصورتِ اول حالتِ ثانی۔ اور بصورتِ ثانی حالتِ ثالث۔

فَعَلَى الْآوَلَيْنِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ پہلی دو صورتوں (1: مضاف الیہ لفظوں میں ہو، 2: مضاف الیہ نہ لفظوں میں ہو اور نہ نیت میں ہو) میں ظروفِ زمانیہ معرب ہوتے ہیں، اور تیسری صورت میں مبنی ہوتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فَهَذَا☆ الْفَاءُ أَمَّا عَلَى تَوْهَمِ أَمَّا أَوْ عَلَى تَقْدِيرِهَا فِي نَظْمِ الْكَلَامِ

ترجمہ: ماتن کا قول فَهَذَا فاء یا تَوَهَمِ اَمَّا کے وہم کی بناء پر ہے، یا نظمِ کلام میں اَمَّا کی تقدیر کی بناء پر ہے۔

تشریح: الْفَاءُ أَمَّا عَلَى الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض: ماتن کے قول میں ف جزائیہ ہے، اور ف جزائیہ حرفِ شرط کے جواب میں آتی ہے جبکہ یہاں پر تو کوئی حرفِ شرط ہے ہی نہیں تو پھر، ف کیوں لائے؟
جواب: 1: یہاں پر ف کا آنا اَمَّا کے وہم کی بناء پر ہے، اور تو ہم کہتے ہیں غیر موجود کو موجود فرض کرنا، یہاں بھی حقیقتہً اَمَّا موجود نہیں ہے لیکن فرض کیا گیا ہے کہ وہ یہاں ہے، پس اس بناء پر ف کو لایا گیا ہے۔

جواب: 2: یہاں پر اَمَّا مقدر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اَلْمُقَدَّرُ كَالْمَلْفُوظِ لِهَذَا اَمَّا ملفوظ کی طرح یہاں اَمَّا مقدر کے جواب میں بھی ف آئے گی۔

فائدہ: شارح کے یہ دونوں جواب کمزور ہیں، اس لیے کہ اَمَّا وہمیہ والا قاعدہ کسی نحوی نے ذکر ہی نہیں کیا، اور دوسرا اَمَّا مقدمہ کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ اَمَّا مقدرہ وہاں ہوتا ہے جب اس کے بعد آنے والی ف کے بعد امر یا نہی کا صیغہ ہو، بہتر جواب یہ ہے

کہ یہ ف تفسیر یہ ہے، جزائیہ ہے ہی نہیں۔

﴿ شرح ﴾ وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى الْمُرْتَبِ الْحَاضِرِ فِي الذِّهْنِ مِنَ الْمَعَانِي الْمَخْصُوصَةِ الْمُعْبَرَةِ عَنْهَا بِالْأَلْفَاظِ الْمَخْصُوصَةِ أَوْ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِي الْمَخْصُوصَةِ

ترجمہ: اور لفظ ہذا سے اشارہ ان معانی مخصوصہ کی طرف ہے، جو ماتن کے ذہن میں حاضر اور مرتب ہیں، جن کو الفاظ مخصوصہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے، یا اشارہ ان الفاظ کی طرف ہے جو معانی مخصوصہ پر دال ہیں۔

تشریح: وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَى: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے، قبل از اعتراض ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: کلام کی دو قسمیں ہیں۔ (1) کلام لفظی (2) کلام نفسی۔

کلام لفظی: وہ کلام ہے جس کا انسان تلفظ کرتا ہے۔

کلام نفسی: وہ کلام ہے جو انسان کے ذہن میں ہوتا ہے۔ جیسے

مُحَمَّدٌ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ، اس کا تصور کلام نفسی ہے اور اس کا تلفظ کلام لفظی ہے۔

اعتراض: ہذا اسم اشارہ ہے اور اسم اشارہ کی وضع محسوس مبصر کی طرف اشارہ

کرنے کے لیے ہوتی ہے، جبکہ یہاں پر ہذا کا مشاڑ الیہ کتاب ہے، جو کہ درست نہیں، کیونکہ کتاب میں سات احتمالات ہیں،

(1) الفاظ (2) معانی (3) نقوش (4) الفاظ و معانی (5) الفاظ و نقوش

(6) معانی و نقوش (7) الفاظ و معانی و نقوش۔

ان سات احتمالات میں سے ہر ایک احتمال کا مشاڑ الیہ بنایا پل ہے، اس لیے کہ

اگر الفاظ کو مشاڑ الیہ بنایا جائے تو صحیح نہیں، اس لیے کہ الفاظ محسوس مبصر نہیں، کیونکہ خارج

میں ان کا وجود ہی نہیں، بلکہ یہ تو بولنے سے ہی ختم ہو جاتے ہیں، اسی طرح اگر معانی کو

بنایا جائے تو بھی صحیح نہیں، کیونکہ معانی بھی امور عقلیہ میں سے ہیں، اور امور عقلیہ

محسوس مبصر نہیں ہوتے، اور اگر نقوش مشاڑ الیہ کو بنایا جائے، تو پھر بھی درست نہیں،

کیونکہ نقوش غیر کلام ہے، یعنی نہ کلام لفظی ہے اور نہ ہی کلام نفسی ہے، اور اسے مشار الیہ بنانے کی صورت میں قول ماتن غایۃ تہذیب الکلام یعنی کلام کا حمل غیر کلام یعنی نقوش پر ہوگا جو کہ درست نہیں۔ جب یہ تین احتمال باطل ہو گئے تو آخری چار احتمالات بھی باطل ہو جائیں گے، کیونکہ آخری چار احتمالات ان تین (الفاظ، معانی، نقوش) کا مجموعہ ہیں، جب مذکورہ تین احتمالات فرداً فرداً باطل ہیں، تو اجتماعی طور پر بھی باطل ہوں گے، کیونکہ جزء کے بطلان سے کل کا بطلان ہو جاتا ہے۔

جواب: ہذا کا مشار الیہ الفاظ اور معانی ان دونوں کو بنا سکتے ہیں، رہی آپ کی بات کہ یہ دونوں (الفاظ، معانی) امور عقلیہ میں سے ہیں، محسوس مبصر نہیں، تو جواباً عرض یہ ہے کہ کبھی کبھی غیر محسوس مبصر کو محسوس مبصر کے درجہ میں رکھ کر اس کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اذِ الْکُفُّمُ اللّٰهُ رَبُّکُمْ

﴿ شرح ﴾ سَوَاءٌ كَانَ وَضَعُ الدِّیْبَاجِ قَبْلَ التَّصْنِیْفِ اَوْ بَعْدَهُ اِذَا لَا

وُجُودٌ لِلْاَلْفَاظِ الْمُرْتَبِیَةِ وَلَا لِلْمَعَانِیِ اِیْضًا فِی الْخَارِجِ

ترجمہ: خواہ دیباچہ کی وضع تصنیف سے پہلے ہو یا تصنیف کے بعد، کیونکہ

الفاظ مرتبہ اور معانی کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔

تشریح: سَوَاءٌ كَانَ وَضَعُ الْخ: سے علامہ عبد اللہ یزدی بعض ان شارحین کا رد

کر رہے ہیں کہ جنہوں نے کہا کہ اگر خطبہ کو خطبہء ابتدائیہ (جو کتاب لکھنے سے پہلے لکھا گیا ہو) بنایا جائے تو ہذا کا مشار الیہ حاضری الذہن ہے اور اگر خطبہ الحاقیہ (جو کتاب لکھنے کے بعد شروع میں لگا دیا گیا ہو) بنایا جائے تو پھر ہذا کا مشار الیہ حاضری الخارج (پوری کتاب) ہے۔

علامہ یزدی کہتے ہیں کہ خطبہ ابتدائیہ ہو یا خطبہ الحاقیہ، بہر صورت ہذا کا مشار الیہ ذہنی ہوگا خارجی نہیں ہو سکتا، اور ذہنی مشار الیہ الفاظ نہیں اور معانی ہیں، ان کا وجود خارج میں نہیں، معنی کا وجود خارجی نہ ہونا تو بدیہی ہے کیونکہ معانی امور عقلیہ میں سے ہیں، جو کہ خارج میں نہیں پائے جاتے، اسی طرح الفاظ مرتبہ بھی خارج میں نہیں پائے

جاتے، کیونکہ الفاظ قار الذات کے قبیل سے نہیں، بلکہ یہ تو بولنے سے ختم ہو جاتے ہیں، خارج میں جمع نہیں ہوتے۔

﴿شرح﴾ فَإِنْ كَانَتْ الْإِشَارَةُ إِلَى الْأَلْفَاظِ فَالْمُرَادُ بِالْكَلَامِ الْكَلَامُ الَّلَفْظِيُّ وَإِنْ كَانَتْ إِلَى الْمَعْنَى فَالْمُرَادُ بِهِ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ الْكَلَامُ الَّلَفْظِيُّ

ترجمہ: پس اگر ہذا سے الفاظ کی طرف اشارہ ہو تو کلام سے مراد کلام لفظی ہوگا، اور اگر اشارہ معانی کی طرف ہو تو کلام سے مراد کلام نفسی ہوگا، جس پر کلام لفظی دلالت کرتا ہے۔

تشریح: فَإِنْ كَانَتْ الْإِشَارَةُ إِلَى الْخ سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن کی عبارت غَايَةُ تَهْدِيْبِ الْكَلَامِ میں لفظ الكلام سے کلام لفظی مراد ہے یا کلام نفسی؟ کیونکہ اگر کلام لفظی مراد ہو تو اس صورت میں ہذا سے اشارہ معانی مخصوصہ کی طرف کرنا درست نہیں، ورنہ معانی مخصوصہ کا کلام لفظی ہونا لازم آئے گا، جو کہ درست نہیں ہے، اور اگر کلام نفسی مراد لیں تو پھر ہذا کا اشارہ الفاظ مرتبہ کی طرف کرنا درست نہیں ورنہ الفاظ مرتبہ فی الذہن کا کلام نفسی ہونا لازم آئے گا جو کہ درست نہیں ہے۔

جواب: اگر ہذا کا مشار الیہ معانی ہوں تو پھر کلام سے مراد کلام نفسی ہوگا اور اگر ہذا کا مشار الیہ الفاظ مرتبہ ہوں تو پھر کلام سے مراد کلام لفظی ہوگا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ غَايَةُ تَهْدِيْبِ الْكَلَامِ ☆ حَمْلُهُ عَلَى هَذَا اِمَّا بِنَاءً عَلَى الْمُبَالَغَةِ نَحْوُ زَيْدٌ عَدْلٌ اَوْ بِنَاءً عَلَى اَنَّ التَّقْدِيرَ هَذَا الْكَلَامُ مُهْدَبٌ غَايَةَ التَّهْدِيْبِ فَيُحْذَفُ الْخَبَرُ وَاقِيَمَ الْمَفْعُولُ الْمُطْلَقُ مَقَامَهُ وَاعْرَبَ بِاعْرَابِهِ عَلَى طَرِيقِ مَجَازِ الْحَذْفِ

ترجمہ: ماتن کا قول هَذَا الْكَلَامُ مُهْدَبٌ غَايَةَ التَّهْدِيْبِ اس کا حاصل

ہذا پر مبالغہ کی بناء پر ہے، زَيْدٌ غَدَلٌ یا اس بناء پر کہ تقدیر عبارت
هَذَا الْكَلَامُ مُهَذَّبٌ غَايَةَ التَّهْذِيبِ ہے، پھر خبر کو حذف کیا گیا اور مفعول
مطلق کو اس کے قائم مقام کیا گیا، اور مجاز حذف کے طور پر خبر کا اعراب
مفعول مطلق کو دیا گیا۔

تشریح: حَمَلُهُ عَلَى الْخ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک
اعتراض کے دو جواب دینا ہیں۔

اعتراض: تَهْذِيبٌ مصدر ہے اور مصدر وصف محض ہوتا ہے، وصف محض کا حمل
مبتداء پر درست نہیں ہوتا، لہذا تہذیب کا حمل ہذا پر درست نہیں۔

جواب: 1: یہ حمل بطور مبالغہ ہے، اور وصف کا حمل ذات پر بطور مبالغہ درست
ہے۔ جیسے زَيْدٌ غَدَلٌ مطلب یہ ہوگا کہ یہ کلام عین صفائی ہے۔
قبل از جواب ثانی ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: عامل کو حذف کر کے معمول کو اس کے قائم مقام بنالینا مجاز فی
الحذف کہلاتا ہے

جواب: 2: یہاں تہذیب کا حمل ہذا پر مجاز بالحذف کے قبل سے ہے، یعنی اصل
میں عبارت هَذَا الْكَلَامُ مُهَذَّبٌ غَايَةَ التَّهْذِيبِ ہے، تو اس میں مُهَذَّبٌ جو کہ خبر ہے،
اسے حذف کر دیا اور غَايَةَ التَّهْذِيبِ جو کہ اس (مُهَذَّبٌ) کا معمول اور مفعول مطلق
ہے، اسے مُهَذَّبٌ کے قائم مقام رکھ کر اس کا اعراب غَايَةَ التَّهْذِيبِ کو دے دیا، پس
هَذَا الْكَلَامُ غَايَةُ التَّهْذِيبِ ہو گیا، پھر التَّهْذِيبِ کے الف ولام کو حذف کر کے اس
کے عوض آخر میں تہذیب کے مضاف الیہ الْكَلَامُ کو صراحتہ ذکر کر دیا، تو عبارت هَذَا
الْكَلَامُ غَايَةُ تَهْذِيبِ الْكَلَامِ ہو گئی، اب هَذَا الْكَلَامُ میں الْكَلَامُ کی ضرورت نہ
ہونے کی وجہ سے حذف کر دیا، پس هَذَا غَايَةُ تَهْذِيبِ الْكَلَامِ ہو گیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فِي تَحْرِيرِ الْمُنْطِقِ وَالْكَلَامِ لَمْ يَقُلْ فِي بَيَانِهِمَا

لِمَا فِي لَفْظِ التَّحْرِيرِ مِنَ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ هَذَا الْبَيَانَ خَالٍ عَنِ

الْحَشْوِ وَالزَّوَائِدِ وَالْمَنْطِقُ أَلَا قَانُونِيَّةٌ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ
الْخَطَا فِي الْفِكْرِ وَالْكَلَامِ هُوَ الْعِلْمُ الْبَاحِثُ عَنْ أَحْوَالِ الْمُبْدِئِ
وَالْمَعَادِ عَلَى نَهْجِ قَانُونِ الْإِسْلَامِ

ترجمہ: ماتن کا قول فی تَحْرِیرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ ماتن نے فی بَيَانِهِمَا
نہیں کہا کیونکہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ بیان حشو و زوائد
سے خالی ہے اور منطق ایسا قانونی آلہ ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو فکری
غلطی سے بچاتی ہے، اور علم کلام وہ علم ہے جو مبداء (ذات و صفات باری
تعالیٰ) اور معاد (بعث بعد الموت) کے متعلق بحث کرنے والا ہو، اسلام
کے قانون کے مطابق۔

تشریح: لَمْ يَقُلْ فِي بَيَانِهِمَا الخ: سے غرض شارح کی ایک سوالیہ مقدمہ کا جواب
دینا ہے۔

سوال: ماتن نے اپنے قول فی تَحْرِیرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ میں لفظ تَحْرِیر کی
بجائے لفظ بَيَان کو استعمال کر کے فی بَيَانِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ کیوں نہیں کہا؟
جواب: تحریر کا معنی ہے التَّحْرِیرُ بَيَانٌ خَالٍ عَنِ الْحَشْوِ وَالزَّوَائِدِ جبکہ بیان
عام ہے خواہ حشو و زوائد سے خالی ہو یا نہ ہو، پس ماتن نے لفظ تحریر سے اس بات کی
طرف اشارہ کیا ہے کہ میری کتاب حشو و زوائد سے خالی ہے۔

فائدہ: حشو: وہ زیادتی جو متعین ہو۔ زوائد: وہ زیادتی جو غیر متعین ہو۔

سوال: فی ظرفیہ اس اسم پر داخل ہوتا ہے جو ظرفِ زماں یا مکاں بننے کی
صلاحیت رکھے، جبکہ لفظ تَحْرِیر تو یہ صلاحیت نہیں رکھتا، تو اس پر فی ظرفیہ کو کیوں داخل
کیا گیا؟

جواب: ماتن کی اس کتاب کی بنسبت تَحْرِیرِ الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ عام ہے، اور عام
کو شمولیت میں ظرف کیساتھ مشابہت حاصل ہے، کیونکہ عام جس طرح خاص کو شامل
ہوتا ہے، اسی طرح ظرف مظروف کو شامل ہوتا ہے، پس اس مشابہت کی بناءً لفظ فی کو

لفظ تَحْرِیر پر داخل کر دیا۔

وَالْمَنْطِقُ الَّتِي قَانُونِيَّةُ الْخ: سے غرض شارح منطق کی اصطلاحی تعریف کرنا ہے، کہ علم منطق وہ قانونی آلہ ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔
فائدہ: تعریف علم منطق میں الہ بھنس ہے، جو ہر قسم کے آلات کو شامل ہے۔
قَانُونِيَّة: پہلی فصل ہے جس نے آلات صنعت و حرفت (ہتھوڑا، کسی وغیرہ) کو تعریف منطق سے خارج کر دیا۔

فِي الْفِكْرِ: دوسری فصل ہے اس سے وہ علوم نکل گئے جو خطاء فی التلقظ سے بچاتے ہیں، مثلاً صرف و نحو وغیرہ۔

وَالْكَلَامُ هُوَ الْعِلْمُ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: ما قبل میں کلام کی دو قسمیں بیان ہوئیں ہیں (۱) کلام لفظی (۲) کلام نفسی، یہاں پر کلام سے مراد کونسا کلام ہے، کلام لفظی یا کلام نفسی؟

جواب: یہاں پر کلام سے مراد علم کلام ہے، اور علم کلام وہ علم ہے جس میں کتاب و سنت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا اور آخرت، قیامت کے متعلق بحث کی جائے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَتَقْرِيبُ الْمُرَامِ ☆ بِالْجَرِّ عَطْفٌ عَلَى التَّهْذِيبِ
أَيْ هَذَا غَايَةُ تَقْرِيبِ الْمَقْصِدِ إِلَى الطَّبَائِعِ وَالْأَفْهَامِ وَالْحَمْلُ عَلَى
طَرِيقِ الْمُبَالَغَةِ أَوِ التَّقْدِيرِ هَذَا مَقْرَبٌ غَايَةُ التَّقْرِيبِ
ترجمہ: ماتن کا قول وَتَقْرِيبُ الْمُرَامِ: جر کیساتھ، اس کا عطف تہذیب پر ہے، یعنی یہ کتاب مقصود کو انسانی طبیعتوں اور سمجھوں کے انتہائی قریب کرنے والی ہے، اور مصدر کا حمل مبالغہ کے طور پر ہے، یا تقدیری عبارت
هَذَا مَقْرَبٌ غَايَةُ التَّقْرِيبِ کی بناء پر ہے۔

تشریح: بِالْجَرِّ عَطْفٌ الْخ: سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔
وہم شاید تَقْرِيبِ کا عطف غَايَةُ پر ہے، اور اسی بناء پر تَقْرِيبِ مرفوع ہوگا، لہذا

شارح نے بِالْجَرِّ الخ کہہ کر اس وہم کا ازالہ کر دیا کہ تَقْرِيب کا عطف تَهْذِيب پر ہے جو کہ مضاف الیہ ہے، اور اس بنا پر یہ مجرور ہے۔ اِنِّ غَايَةَ تَقْرِيبِ الخ سے شارح نے یہ بتا دیا ہے کہ عطف سے اصلاً عبارت یوں ہوگی کہ غَايَةُ تَقْرِيبِ الْمَقْصِدِ

الْمَقْصِدِ: سے شارح نے ماتن کے قول الْمُرَام کا معنی بتا دیا کہ اس کا معنی مقصد

ہے۔

إِلَى الطَّبَائِعِ وَالْأَفْهَام سے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ تَقْرِيب دو مفعولوں کی طرف متعدی ہوتا ہے، جن میں سے پہلا مفعول بغیر واسطہ کے ہوتا ہے اور دوسرا الی کے واسطہ کے ساتھ ہوتا ہے، یہاں پر تقریب کا مفعول اول مرام بمعنی مقصد ہے، اور مفعول ثانی اِلَى الطَّبَائِعِ وَالْأَفْهَام ہے

فائدہ: تَقْرِيبِ الْمَقْصِدِ الخ مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے، فاعل یہاں محذوف ہے، اصل میں تَقْرِيبِ الْمُتَكَلِّمِ الْمُرَامِ اِلَى الطَّبَائِعِ وَالْأَفْهَام ہے (متکلم کا مقصود کو طبیعتوں اور سمجھوں کے قریب کرنا)

وَالْحَمْلُ عَلَى الخ: سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: تقریب کا عطف تہذیب پر درست نہیں، کیونکہ اس طرح تو وصف محض کا عطف ذات (ہذا) پر لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔

جواب: 1: یہاں پر وصف محض کا حمل ذات پر بطور مبالغہ ہے، اور وصف کا بطور مبالغہ حمل درست ہوتا ہے، جیسے زید عدل۔

جواب: 2: یہاں پر وصف محض کا حمل ذات پر نہیں، بلکہ ذات مع الوصف کا حمل ذات پر ہے، اور یہ درست ہے، یعنی اصلاً عبارت یوں ہے کہ هَذَا مُقَرَّبٌ غَسَايَةَ التَّقْرِيبِ پھر خبر (مُقَرَّبٌ) کو حذف کر کے مفعول مطلق کو اس کے قائم مقام بنا دیا، اور خبر والا اعراب مفعول مطلق کو دے دیا، اور عبارت هَذَا غَايَةَ التَّقْرِيبِ ہو گئی، التَّقْرِيبِ کے الف لام کو حذف کر کے آخر میں مضاف الیہ لائے تو عبارت هَذَا غَايَةَ تَقْرِيبِ الْمُرَام بن گئی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ ☆ بَيَانٌ لِلْمُرَامِ وَالْإِضَافَةُ فِي عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ بَيَانِيَّةٌ إِنْ كَانَ الْإِسْلَامُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِ الْإِعْتِقَادَاتِ وَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنْ مَجْمُوعِ الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ وَالتَّصْدِيقِ بِالْجَنَانِ وَالْعَمَلِ بِالْأَرْكَانِ أَوْ كَانَ عِبَارَةً عَنْ مُجَرَّدِ الْإِقْرَارِ بِاللِّسَانِ فَالْإِضَافَةُ لَامِيَّةٌ

ترجمہ: ماتن کا قول مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ یہ مرام کا بیان ہے، اور عقائد اسلام میں اضافت بیانیہ ہے اگر اسلام نفس اعتقادات کا نام ہو، اور اگر اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالجنان اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہو، یا فقط اقرار باللسان کا نام ہو تو پھر اضافت لامیہ ہوگی۔

تشریح: بَيَانٌ لِلْمُرَامِ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: قول ماتن مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ کا متعلق کونسا ہے؟

جواب: یہ مِنْ بَيَانِيَّةٌ ہے، اور مِنْ بَيَانِيَّةٌ کی ترکیب یوں ہوتی ہے، کہ اگر اس کا ماقبل معرفہ ہو، تو یہ ظرف مستقر ہو کر حال واقع ہوتا ہے، اور ماقبل جو کہ معرفہ ہے وہ ذوالحال واقع ہوتا ہے، اور اگر ماقبل نکرہ ہو تو یہ ظرف مستقر ہو کر صفت واقع ہوتا ہے، اور ماقبل جو کہ نکرہ ہے وہ موصوف بنتا ہے۔

یہاں پر چونکہ ماقبل المُرَامِ ہے جو کہ معرفہ ہے لہذا المُرَامِ ذوالحال ہوگا اور مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ ظرف مستقر ہو کر حال واقع ہوگا۔

سوال: مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ کو قول ماتن تَقْرِيبِ کے متعلق کر لیتے تو کیا خرابی لازم آتی؟

جواب: اگر مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ کو تَقْرِيبِ کے متعلق کرتے تو پھر لفظاً اور معنی دونوں طرح سے خرابی لازم آتی، لفظاً خرابی یوں لازم آتی کہ کلام عرب میں تَقْرِيبِ کا صلہ الی آیا کرتا ہے مِنْ نہیں آتا، اور معنی خرابی یوں لازم آتی، کہ پھر معنی یوں بنتا کہ یہ کتاب مقصود کو طبیعتوں اور سمجھوں کے انتہائی قریب کرنے والی ہے عقائد

اسلام کی تقریر سے، اس سے یہ لگتا کہ کہ تقریر عقائد اسلام مقصود نہیں بلکہ کچھ اور ہے حالانکہ مقصود تقریر عقائد اسلام ہی ہے۔

وَالْإِضَافَةُ فِي عَقَائِدِ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: قول ماتن مِنْ تَقْرِيرِ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ میں عَقَائِدِ، عَقِيدَةُ کی جمع ہے، اور یہ مضاف لفظ اسلام کی طرف ہے، اور اسلام بھی تو عقیدہ ہی ہوتا ہے، پس یہ إِضَافَةُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ ہے جو کہ باطل ہے، کیونکہ مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان مغایرت ہوتی ہے جو یہاں نہیں پائی جارہی ہے، لہذا عقائد کی اضافت اسلام کی طرف درست نہیں۔ قبل از جواب 2، ہم فائدے ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: 1: ابتداءً اضافت کی دو قسمیں ہیں، (1) اضافت لفظیہ (2) اضافت

معنویہ

اضافت لفظیہ: جس میں صیغہ صفت معمول کی طرف مضاف ہو، جیسے

ضاربٌ زیدٌ

اضافت معنویہ: جس میں صیغہ صفت معمول کی طرف مضاف نہ ہو،

جیسے عقائد الاسلام

پھر اس کی تین قسمیں ہیں:

(1) اضافت بیانیہ (متبیہ) (2) اضافت قوی (ظرفیہ) (3) اضافت لامیہ

تعریفات:

اضافت بیانیہ: وہ اضافت ہے جس میں مضاف الیہ مضاف کا عین اور

مضاف کی جنس ہو، جیسے خَاتَمٌ فَضَّةٍ، یہاں پر خاتم اور فضہ سے مراد انگوٹھی ہے۔

نوٹ: یہاں پر مضاف الیہ مضاف کی جنس ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کہ مضاف

الیہ مضاف پر بھی صادق آئے اور غیر مضاف پر بھی صادق آئے، جیسے خاتم فضتہ میں

فضتہ خاتم پر بھی صادق آتی ہے، اور کسی اور زیور پر بھی صادق آتی ہے، اسی طرح خاتم

فضتہ پر بھی صادق آتی ہے اور غیر فضتہ یعنی سونے وغیرہ پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ

انگوٹھی چاندی کی بھی ہوتی ہے اور سونے کی بھی ہوتی ہے۔

اضافت قوی: وہ اضافت جس میں مضاف الیہ مضاف کے لیے ظرف بن جائے خواہ ظرفِ زماں ہو یا ظرفِ مکاں جیسے صَلَوَةُ اللَّیْلِ۔

اضافت لامیہ: وہ اضافت ہے کہ جس میں مضاف الیہ مضاف کے لیے نہ ظرف ہو اور نہ ہی عین ہو جیسے غُلَامٌ زَبَدٌ۔

فائدہ: 2: اسلام کے معنی میں تین مذہب ہیں۔

(1) مذہبِ محققین اہل سنت (2) مذہبِ معتزلہ (3) مذہبِ کرامیہ

(1): مذہبِ محققین اہل سنت یہ کہ اسلام فقط اعتقادات یعنی تصدیق بالبحان کا

نام ہے۔

(2): مذہبِ معتزلہ یہ ہے کہ اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالبحان، اور عمل بالارکان کے مجموعے کا نام ہے۔

(3) مذہبِ کرامیہ یہ ہے کہ اسلام فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔

جواب: اگر اسلام فقط عقیدہ کا نام ہو تو پھر عقائد اسلام میں اضافت بیانیہ ہوگی، اور اس صورت میں عقائد اور اسلام میں کوئی مغایرت نہیں ہوگی، کیونکہ عقیدہ تصدیق قلبی کو کہتے ہیں اور اسلام بھی تصدیق قلبی کو کہتے ہیں، اور اگر اسلام اقرار باللسان، تصدیق بالبحان اور عمل بالارکان، ان تینوں کے مجموعے کا نام ہو یا فقط اقرار باللسان کا نام ہو، تو پھر عقائد کی اضافت اسلام کی طرف اضافت لامیہ ہوگی اور مضاف اور مضاف الیہ کے درمیان مغایرت بھی ہوگی، اسی طرح جب اسلام تین چیزوں کے مجموعے کا نام ہو تو پھر عقیدہ جزء ہوگا اسلام کی اور یہ جزء کی اضافت کل کی طرف ہوگی اور کل اور جزء میں مغایرت ہوتی ہے، ایسے ہی اگر اسلام فقط اقرار باللسان کا نام ہو، تو پھر عقیدہ مدلول ہوگا اور اسلام دال تو پھر یہ مدلول کی اضافت دال کی طرف ہوگی، جبکہ مدلول اور دال میں مغایرت ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ جَعَلْتُهُ تَبَصْرَةً ☆ اَيُّ مُبَصَّرًا وَيَحْتَمِلُ التَّجَوُّزَ فِي

الْإِسْنَادِ وَكَذَلِكَ تَذَكُّرَةً

ترجمہ: ماتن کا قول جَعَلْتُهُ تَبْصِيرَةً یعنی مُبْصِرًا اور یہ مجاز فی الاسناد کا احتمال بھی رکھتا ہے، اور اسی طرح ماتن کا قول تَذَكُّرَةً ہے۔

تشریح: ائی مُبْصِرًا: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: قول ماتن جَعَلْتُهُ تَبْصِيرَةً میں جَعَلْتُ افعالِ قلوب میں سے ہے، اس کے دو مفعولوں میں سے ایک مفعول ہضمیر ہے اور دوسرا مفعول تَبْصِيرَةً ہے، جو کہ مصدر ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جَعَلَ کے دو مفعولوں کی باہمی حیثیت مبتداء اور خبر کی سی ہوتی ہے، یعنی خبر کی طرح جَعَلَ کے مفعول ثانی کا حمل بھی مفعول اول پر ہوتا ہے جبکہ جَعَلْتُهُ تَبْصِيرَةً میں مفعول ثانی تَبْصِيرَةً مصدر ہے جو کہ وصف محض ہوتا ہے، اور یہاں مفعول اول (ہضمیر) کا مرجع کتاب ہے اور وہ ذات ہے، جبکہ وصف محض کا حمل ذات پر نہیں ہو سکتا۔

نوٹ: شارح نے مذکورہ اعتراض کے دو جوابات دیئے ہیں، پہلا جواب ائی مُبْصِرًا سے اور دوسرا جواب وَيَحْتَمِلُ التَّجَوُّزَ الخ سے ہے۔

جواب: 1: تَبْصِيرَةً مصدر ہے، اور مصدر مبنی للفاعل ہوتا ہے، یا مبنی للمفعول، یہاں یہ مصدر مبنی للفاعل یعنی تَبْصِيرَةً بمعنی مُبْصِرًا ہے، لہذا حمل درست ہے، جیسے زَيْدٌ قَائِمٌ میں درست ہے۔

جواب: 2: یہاں پر مصدر کا حمل ذات پر مجاز عقلی کے طور پر ہے، اور مجاز عقلی کہتے ہیں کسی چیز کی نسبت جس چیز کی طرف کرنا ہو اس چیز کے علاوہ کسی دوسری چیز کی طرف کر دینا یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے، یعنی کتاب کی طرف نسبت مُبْصِرًا کی کرنی تھی لیکن تَبْصِيرَةً کی کردی، اور چونکہ مجاز عقلی میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے، اس لیے معنی ہوگا کہ یہ کتاب بصیرت بانٹنے بانٹنے عین بصیرت بن گئی۔

فائدہ: جَعَلَ کی دو تسمیے ہیں (1) جَعَلَ بمعنی خَلَقَ یہ متعدی بیک مفعول ہے، جیسے جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ (2) جَعَلَ بمعنی صَيَّرَ یہ متعدی بدو مفعول ہے، جیسے

جَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا۔

وَكَذَاقُولُهُ تَذِكْرَةٌ سَے شارح کہتے ہیں کہ قولِ ماتن تَذِكْرَةٌ میں وہی اعتراض و جوابات ہیں جو تَبَصُّرَةٌ پر ہوئے ہیں، یعنی اعتراض یہ ہوگا کہ تَذِكْرَةٌ کا عطف تَبَصُّرَةٌ پر ہے، اور معطوف علیہ اور معطوف کا حکم میں ایک ہوتا ہے، لہذا تَبَصُّرَةٌ کی طرح تَذِكْرَةٌ بھی جَعَلْتُ کا دوسرا مفعول ہے، اور یہ تَذِكْرَةٌ مصدر ہے، اور مصدر کا حمل ذات پر درست نہیں ہے، جیسا کہ ماقبل میں گذرا۔

جواب وہی ہوئے جو ماقبل میں مذکور ہوئے، یعنی پہلا جواب یہ ہوگا کہ یہ مصدر مبنی للفاعل ہے تَذِكْرَةٌ بمعنی مُذَكِّرٌ ہے، اور دوسرا جواب یہ ہوگا کہ یہاں مصدر کا حمل ذات پر مجاز عقلی کے طور پر ہے، یعنی کتاب کی طرف نسبت مُذَكِّرٌ کی کرنی تھی لیکن برائے مبالغہ تَذِكْرَةٌ کی کردی، معنی یہ ہوگا کہ یہ کتاب نصیحت دیتے دیتے عین نصیحت بن گئی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ لَدَى الْإِفْهَامِ بِالْكَسْرِ أَيْ تَفْهِيمِ الْغَيْرِ آيَاهُ أَوْ

تَفْهِيمِهِ لِلْغَيْرِ وَالْأَوَّلُ لِلْمُتَعَلِّمِ وَالثَّانِي لِلْمُعَلِّمِ

ترجمہ: ماتن کا قول لَدَى الْإِفْهَامِ ہمزہ کے کسرہ کے ساتھ ہے، یعنی غیر کے اس کو سمجھانے کے وقت، یا اس کے غیر کو سمجھانے کے وقت۔

تشریح: بِالْكَسْرِ: سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے، وہم یہ تھا کہ آگے متن میں مِنْ ذَوِي الْإِفْهَامِ ہے شاید یہ بھی اِفْهَامٌ ہو، شارح نے کہا کہ یہ لفظ اِفْهَامٌ نہیں بلکہ اِفْهَامٌ باب افعال کا مصدر ہے۔

أَيْ تَفْهِيمِ الْغَيْرِ آيَاهُ الْخ: سے شارح کی متعدد اغراض ہیں، جنہیں تفصیلاً ملاحظہ فرمائیں۔

(1) اِفْهَامِ کی تفسیر تَفْهِيمِ سے کر کے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ دونوں کا معنی ایک ہے۔

(2) آيَاهُ نکال کر شارح نے بتا دیا کہ قولِ ماتن الْإِفْهَامِ پر الف ولام عوض مضاف الیہ

ہے۔ اصلاً لَدَى اِفْهَامِهِ ہے، اب اس اِفْهَامِہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں، کہ یا ضمیر مفعول ہے یا ضمیر فاعل ہے۔

(3) الْغَيْرِ نَكَالٍ کر بتایا کہ اگر یہ ضمیر مفعول بہ ہوگی تو غَيْرِ، تَفْهِيْمُ کا فاعل ہوگا اور اس سے مراد معلّم اور ضمیر مفعول (ہ) سے مراد متعلّم ہوگا۔ تو عبارت ہوگی تَفْهِيْمُ الْغَيْرِ اَيَّاهُ۔ یعنی جس وقت غیر اس کو سمجھائے۔ اور اگر یہ (ہ) ضمیر فاعل ہوگی تو غَيْرِ مفعول ہوگا اور اس سے مراد متعلّم اور ضمیر سے مراد معلّم ہوگا تو عبارت ہوگی تَفْهِيْمُهُ لِلْغَيْرِ، یعنی جس وقت یہ غیر کو سمجھائے۔

وَالْأَوَّلُ لِلْمُتَعَلِّمِ: سے شارح کہتے ہیں کہ اگر آپ احتمالِ اوّل مراد لیں، یعنی غَيْرِ سے معلّم اور ضمیر سے متعلّم مراد لیں، تو یہ کتاب بصیرت بخش متعلّم کے لیے ہوگی، یعنی مَنْ حَاوَلَ میں مَنْ سے مراد متعلّم ہوگا معنی یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو بصیرت بخش بنایا اس شخص (معلّم) کے لیے جو بصیرت کا ارادہ کرے جس وقت غیر (معلّم) اُس کو سمجھائے۔

وَالثَّانِي لِلْمُعَلِّمِ: سے شارح کہتے ہیں کہ اگر آپ دوسرا احتمال مراد لیں، یعنی ضمیر سے معلّم اور غَيْرِ سے متعلّم مراد لیں، تو یہ کتاب معلّم کے لیے بصیرت بخش ہوگی، اور معنی یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو بصیرت بخش بنایا اس شخص (معلّم) کے لیے جو بصیرت کا ارادہ کرے جس وقت وہ غیر کو سمجھائے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مِنْ ذَوِي الْاِفْهَامِ ☆ بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ جَمْعُ فَهْمٍ وَالظَّرْفُ اِمَّا فِي مَوْضِعِ الْحَالِ مِنْ فَاعِلٍ يَتَذَكَّرُ اَوْ مُتَعَلِّقٍ بِيَتَذَكَّرُ بِتَضْمِينِ مَعْنَى الْاِخْذِ اَوِ التَّعْلُمِ اَيَّ يَتَذَكَّرُ اِخْذًا اَوْ مُتَعَلِّمًا مِنْ ذَوِي الْاِفْهَامِ فَهَذَا اَيْضًا يَحْتَمِلُ الْوَجْهَيْنِ

ترجمہ: ماتن کا قول: مِنْ ذَوِي الْاِفْهَامِ ہمزہ کے فتح کے ساتھ فہم کی جمع ہے اور ظرف (مِنْ ذَوِي الْاِفْهَامِ) يَتَذَكَّرُ کے فاعل سے حال کی جگہ میں ہے یا يَتَذَكَّرُ کے متعلق ہے اخذ یا تعلم کے معنی کی تضمین کے ساتھ، یعنی وہ

نصیحت حاصل کرنے کا ارادہ کرے درانحالیکہ وہ لینے والا ہو یا سیکھنے والا ہو سمجھداروں سے، پس یہ بھی احتمال رکھتا ہے دو وجہوں کا۔

تشریح: بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے وہم یہ تھا کہ ماقبل میں لفظ افہام گزرا ہے شاید یہ بھی افہام ہو۔ شارح نے بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ سے اس کا ازالہ کر دیا۔ کہ یہ افہام نہیں بلکہ افہام ہے، جو کہ فہم کی جمع ہے۔

وَالظَّرْفُ اِمَّا فِي مَوْضِعِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ مِنْ ذَوِي الْاَفْهَامِ یہ جار مجرور ہیں، اور ضابطہ یہ ہے کہ جار مجرور ہمیشہ فعل یا شبہ فعل کے متعلق بنتے ہیں یہاں پر اس جار مجرور کے متعلق ہونے میں دو احتمال ہیں۔

﴿1﴾ یہ جار مجرور ملکر ظرف مستقر بنیں گے کائنات کے جو یَتَذَكَّرُ کی ضمیر ہو سے حال واقع ہوگا۔ اس صورت میں مَنْ سے مراد استاذ اور ذَوِي الْاَفْهَامِ سے مراد اساتذہ ہوں گے۔ معنی یہ ہوگا کہ میں نے اس کتاب کو نصیحت بخش بنایا اُس استاذ کے لیے جو ارادہ کرے نصیحت کرنے کا درانحالیکہ وہ نصیحت حاصل کرنے والا (استاذ) سمجھدار اساتذہ میں سے ہو۔

﴿2﴾ یہ جار مجرور ظرف لغو بنیں گے یَتَذَكَّرُ کے، اس صورت میں مَنْ سے مراد متعلم اور ذَوِي الْاَفْهَامِ سے مراد اساتذہ ہوں گے، اور معنی یہ ہوگا میں نے اس کتاب کو نصیحت بخش بنایا اس متعلم کے لیے جو ارادہ کرے نصیحت حاصل کرنے کا سمجھدار اساتذہ میں سے۔

بِتَضْمِينِ مَعْنَى الْاِخْتِذَاوَالْتَعَلُّمِ الْخ: غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ یہ جار مجرور یَتَذَكَّرُ کے متعلق ہو سکتے ہیں، جبکہ یَتَذَكَّرُ کا صلہ مَنْ تو آتا نہیں، کیونکہ یہ فعل لازم ہے، اسے صلہ کی ضرورت نہیں، تو یہاں ایسا کیوں ہے؟

نوٹ: جس حرف جر کے واسطے سے فعل اپنے مفعول کی طرف متعدی ہوتا ہے

اس حرف جر کو صلہ کہتے ہیں۔

قبل از جواب ایک تمہید: فن بلاغت میں تضمین ایک اصطلاح ہے، جس کا لغوی معنی کسی چیز کو بغل میں پکڑنا یا لینا، اور اصطلاحاً ایک فعل کے ضمن (پیٹ) میں دوسرے فعل کے معنی کو داخل کر کے فعل اول کے بعد فعل ثانی کے صلہ کو ذکر کرنے کو تضمین کہتے ہیں۔ پھر جہاں تضمین ہو وہاں ترجمہ کرتے ہوئے متضمن کو حال بنا کر لاتے ہیں، مثلاً یَتَذَكَّرُ (نصیحت لینا) فعل ہے یہ فعل أَخَذًا وَتَعَلَّمَ (لینا، سیکھنا) کے معنی کو متضمن ہے، اب فعل اول (یَتَذَكَّرُ) کے بعد جو جار مجرور آرہے ہیں وہ صلہ اس کا نہیں بلکہ اس فعل ثانی (أَخَذًا وَتَعَلَّمَ) کا ہے، جو یَتَذَكَّرُ کے ضمن میں ہے۔ اب اس تمہید کے بعد مذکورہ اعتراض کا۔

جواب: یہ ہوا کہ یہاں لفظ مِنْ کو متضمن (أَخَذًا وَتَعَلَّمَ) کی رعایت سے لایا گیا ہے اور أَخَذًا وَتَعَلَّمَ کا صلہ مِنْ آتا ہے لہذا یہ جار مجرور بصورت تضمین کے یَتَذَكَّرُ کے متعلق ہونگے۔

سوال: شارح نے إِمَّا فِي مَوْضِعِ الْحَالِ کہا ہے، إِمَّا فِي الْحَالِ کیوں نہیں کہا؟
جواب: حال (كَائِنًا) ظرف کا متعلق ہے، یہ ظرف (مِنْ ذَوِي الْإِفْهَامِ) خود حال نہیں ہے ظرف کا متعلق (كَائِنًا جو کہ حال ہے) چونکہ محذوف ہے اس لیے یہ ظرف اس حال کی جگہ میں ہے۔

فَهَذَا أَيْضًا يَحْتَمِلُ الْخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح گزشتہ عبارت (جَعَلْتُهُ تَبَصُّرَةً لِّمَنْ حَاوَلَ التَّبَصُّرَ لَدَى الْإِفْهَامِ) میں دو احتمال تھے کہ یہ کتاب استاذ کے لیے بھی نفع بخش ہے اور طالب علم کے لیے بھی نصیحت بخش ہے، یہاں پر بھی یہ دونوں احتمال موجود ہیں، یعنی جب جار مجرور کو ظرف مستقر بنایا جائے تو یہ کتاب استاذ کے لیے نفع بخش ہوگی معنی یہ ہم گاہ کہ میں نے اس کتاب کو نفع بخش بنایا اس استاذ کے لیے جو ارادہ کرے نصیحت حاصل کرنے کا، درانحالیکہ وہ نصیحت لینے والا استاذ سمجھ و از استاذہ میں سے ہونا اور جب جار مجرور ظرف لغو بنیں تو ایسی صورت میں

یہ کتاب نصیحت بخش ہوگی طالب علم کے لیے، پھر ایسی صورت (بصورت تفسیر) میں معنی یہ ہوگا کہ میں نے نصیحت بخش بنایا اس کتاب کو اس طالب علم کے لیے جو ارادہ کرے نصیحت کا اس حال میں کہ وہ لینے والا یا سیکھنے والا ہو سمجھ دار اساتذہ سے۔

﴿مَتْنُ﴾ سَيِّمًا الْوَلَدُ الْأَعَزُّ الْحَفِيُّ الْحَرِيُّ بِالْأَكْرَامِ سَمِيَّ حَبِيبِ
اللَّهِ عَلَيْهِ التَّحِيَّةُ وَالسَّلَامُ

ترجمہ: خصوصاً اس فرزند کے لیے جو زیادہ عزت والا ہے، شفیق و لائق تکریم ہے اللہ کے حبیب ﷺ (آقا ﷺ) کے ہم نام ہے۔

تشریح: الْوَلَدُ سے مراد ماتن کے صاحبزادے ہیں۔ الْحَفِيُّ بمعنی شفیق، الْحَرِيُّ بمعنی لائق، سَمِيَّ بمعنی ہمنام۔ یہ تینوں صفت مشبہ کے صیغے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ سَيِّمًا الْيَسِيُّ بِمَعْنَى الْمِثْلِ يُقَالُ هُمَا سَيَّانِ أَيْ مِثْلَانِ وَأَصْلُ سَيِّمًا لَا سَيِّمًا حُذِفَ لَا فِي اللَّفْظِ لِكَنْهٍ مُرَادٌ مَعْنَى وَمَا زَالِدَةٌ أَوْ مَوْصُولَةٌ أَوْ مَوْصُوفَةٌ وَهَذَا أَصْلُهُ ثُمَّ اسْتَعْمِلَ بِمَعْنَى خُصُوصًا وَفِيمَا بَعْدَهُ ثَلَاثَةٌ أَوْجُهُ

ترجمہ: ماتن کا قول سَيِّمًا الْيَسِيُّ مثل کے معنی میں ہے، (عرب میں) هُمَا سَيَّانِ کہا جاتا ہے یعنی وہ دونوں ایک جیسے ہیں، اور سَيِّمًا کی اصل لَا سَيِّمًا ہے۔ لَا کو حذف کیا گیا لفظاً لیکن وہ معنی مراد ہے اور مَازِلِدَةٌ ہے یا مَآ مَوْصُولَةٌ ہے یا مَآ مَوْصُوفَةٌ ہے، یہ اس (سَيِّمًا) کی اصل ہے پھر سَيِّمًا خصوص کے معنی میں استعمال ہوا، اور اس کے مابعد میں تین صورتیں ہیں۔

تشریح: الْيَسِيُّ بِمَعْنَى الْمِثْلِ: سے غرض شارح لفظ سَيِّمًا کی تحقیق کرنی ہے، شارح کہتے ہیں کہ یہ اصل میں دو لفظ ہیں (۱) الْيَسِيُّ (۲) مَآ پہلے شارح الْيَسِيُّ کا معنی بتاتے ہیں کہ یہ مِثْل کے معنی میں ہے جیسا کہ اساتذہ اس کے بارے میں عموماً کہا کرتے ہیں کہ الْيَسِيُّ مِثْلُ الْمِثْلِ زِنَةٌ وَمَعْنَى يَعْنِي الْيَسِيُّ، مِثْل کی طرح ہے وزن میں اور معنی میں۔

يُقَالُ هُمَا سَيِّئَانِ: سے غرض شارح اپنی مذکورہ گفتگو کی اہل عرب کے مقولہ سے تائید کروانی ہے کہ جب دو چیزیں ایک جیسی ہوتیں ہیں تو اہل عرب کہا کرتے ہیں کہ هُمَا سَيِّئَانِ مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ دونوں ہم مثل ہیں۔

وَأَصْلُ سَيِّئًا: سے شارح بتاتے ہیں کہ سَيِّئًا کی اصل لَا سَيِّئًا ہے۔ لَّا کو لفظاً حذف کر دیا جاتا ہے، لیکن معنوی طور پر مراد لیا جاتا ہے، کیونکہ سَيِّئًا کا معنی لاشمل ہے۔ وَمَا زَائِدَةٌ أَوْ مَوْصُولَةٌ أَوْ مَوْصُوفَةٌ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ سَيِّئًا میں جو مَا ہے اس کے بارے میں تین احتمال ہیں:

(۱) زائدہ (۲) موصولہ (۳) موصوفہ

لَمْ اسْتُعْمِلَ بِمَعْنَى سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ سَيِّئًا کا لَا مِثْلَ کے معنی میں ہونا اصل (لغت) کے اعتبار سے ہے، لیکن یہ اصل معنی سے نقل ہو کر خُصُوصًا کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ رہی یہ بات کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مناسبت کیا ہے، جواباً عرض یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مناسبت لزوم کی ہے اس لیے کہ جس چیز کی مثل ہی نہ ہو وہ عام تو نہیں ہوتی بلکہ خاص ہوتی ہے۔

وَفِيمَا بَعْدَهُ ثَلَاثَةٌ أَوْ جُوه: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ سَيِّئًا کے مابعد پر تینوں اعراب (رفع، نصب، جر) پڑھنا جائز ہے۔ اس لیے کہ مَبْلُک کے متعلق تین احتمال ہیں مَا زائدہ بھی ہو سکتی ہے ایسی صورت میں سَيِّئًا مضاف ہوگا الْوَلَدُ کی طرف، اور الْوَلَدُ مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا یا پھر الْوَلَدُ سے پہلے اَعْنَى فعل محذوف مان لیں تو پھر الْوَلَدُ مفعولیت کی بناء پر منصوب ہوگا اگر مَا کو موصولہ مانیں تو مَا بِمَعْنَى الَّذِي ہوگا اور اگر مَا کو موصوفہ مانیں تو مَا بِمَعْنَى شَيْءٍ کے ہوگا اور الْوَلَدُ دونوں صورتوں (ما موصولہ یا موصوفہ) میں مرفوع ہوگا، اور الْوَلَدُ کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں ہوں گی، یا خبر محذوف (مَوْجُودٌ) کا مبتداء واقع ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا۔ یا تو یہ هُوَ مبتداء محذوف کی خبر ہونے کی بنا پر مرفوع ہوگا۔

مَا کے موصولہ ہونے کی صورت میں الْوَلَدُ کے مرفوع ہونے کی دو صورتیں:

﴿1﴾ جب اَلْوَلَدُ مبتداء ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا، تو ایسی صورت میں سَيِّمًا اَلْوَلَدُ اصل میں لَا مِثْلَ الَّذِي اَلْوَلَدُ مَوْجُودٌ مَوْجُودٌ ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لَا برائے نفی جنس، مِثْلَ: مضاف، الَّذِي: اسم موصول، اَلْوَلَدُ مبتداء، مَوْجُودٌ شبہ جملہ اسمیہ ہو کر خبر، اَلْوَلَدُ مبتداء اپنی خبر مَوْجُودٌ سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ ہوا الَّذِي اسم موصول کا، اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر مضاف الیہ ہوا مِثْلَ: مضاف کا، مِثْلَ: مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر اسم لائے نفی جنس اور مَوْجُودٌ خبر محذوف، لائے نفی جنس اپنے اسم اور خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔

﴿2﴾ جب اَلْوَلَدُ خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا اور مبتداء هُوَ ضمیر محذوف ہوگی۔ تو ایسی صورت میں سَيِّمًا اَلْوَلَدُ اصل میں لَا مِثْلَ الَّذِي هُوَ اَلْوَلَدُ مَوْجُودٌ ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لَا برائے نفی جنس، مِثْلَ: مضاف، الَّذِي: اسم موصول، اَلْوَلَدُ، هُوَ مبتداء محذوف کی خبر: مبتداء با خبر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صلہ ہوا الَّذِي اسم موصول کا، اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر مضاف الیہ ہوا مِثْلَ: مضاف کا، مِثْلَ: مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر اسم لائے نفی جنس اور مَوْجُودٌ خبر محذوف، لائے نفی جنس اپنے اسم اور خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ۔

سوال: دوسری ترکیبی صورت میں اسم موصول کی طرف عائد ضمیر هُوَ ہے، لیکن پہلی صورت میں موصول کی طرف عائد کوئی ضمیر نہیں، حالانکہ جب صلہ جملہ ہو تو اسم موصول کی طرف عائد ضروری ہوتا ہے؟

جواب: پہلی ترکیبی صورت میں اَلْوَلَدُ مَوْجُودٌ اصل میں اَلْوَلَدُ هُوَ مَوْجُودٌ ہے، پھر اس ضابطے کی بناء پر گتہ کبھی اس عائد (اسم موصول کی طرف راجع ضمیر) کو جو مبتداء واقع ہو رہا ہو حذف کر دیتے ہیں بشرطیکہ اس مبتداء کی خبر ظرف اور جملہ نہ ہو یہاں بھی اس مبتداء کے ثانی کو حذف کر دیا۔

مَا کے موصوفہ: ہونے کی صورت میں اَلْوَلَدُ کے مرفوع ہونے کی دو

صورتیں۔

﴿ ۱ ﴾ جب الولد مبتداء ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا: تو ایسی صورت میں سیما الولد اصل میں لا مثل شیء الولد موجود موجود ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لا: لائے نفی جنس، مثل مضاف، بشیء موصوف، الولد موجود جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صفت، موصوف با صفت مضاف الیہ، اور مضاف با مضاف الیہ اسم لائے نفی جنس، اور موجود خبر لائے نفی جنس۔

﴿ ۲ ﴾ جب الولد: خبر ہونے کی بناء پر مرفوع ہوگا: تو ایسی صورت میں سیما الولد اصل میں لا مثل شیء ہو الولد موجود ہوگا جس کی ترکیب یوں ہوگی کہ لا: لائے نفی جنس، مثل مضاف، شیء موصوف، هو الولد جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر صفت، موصوف با صفت مضاف الیہ، اور مضاف با مضاف الیہ اسم لائے نفی جنس، اور موجود خبر۔

﴿ متن ﴾ لَا زَالَ لَهُ مِنَ التَّوْفِيقِ قَوَامٌ وَمِنَ التَّايِيدِ عِصَامٌ وَعَلَى اللَّهِ التَّوَكُّلُ وَبِهِ الْإِعْتِصَامُ

ترجمہ: ہمیشہ توفیق اس کا سہارا ہو، اور تائید محافظ، اور اللہ پر ہی بھروسہ ہے اور اسی کو مضبوطی سے پکڑنا ہے۔

﴿ شرح ﴾ قَوْلُهُ الْحَفِيُّ: الشَّفِيقُ قَوْلُهُ الْحَرِيُّ: اللَّاتِقُ قَوْلُهُ قَوَامٌ: أَيْ مَا يَقُومُ بِهِ أَمْرُهُ قَوْلُهُ التَّايِيدُ أَيْ التَّقْوِيَّةُ مِنَ الْإِيْدِ بِمَعْنَى الْقُوَّةُ قَوْلُهُ عِصَامٌ ☆ أَيْ مَا يَعْصِمُ بِهِ أَمْرُهُ مِنَ الزَّلَالِ قَوْلُهُ وَعَلَى اللَّهِ ☆ قَدْ دِمَ الظَّرْفُ هُنَا لِقَصْدِ الْحَضَرِ وَفِي قَوْلِهِ بِهِ ☆ لِرِعَايَةِ السَّجْعِ أَيْضًا قَوْلُهُ التَّوَكُّلُ ☆ هُوَ التَّمَسُّكُ بِالْحَقِّ وَالْإِنْقِطَاعُ عَنِ الْخَلْقِ قَوْلُهُ وَالْإِعْتِصَامُ ☆ وَهُوَ التَّشَبُّثُ وَالتَّمَسُّكُ

ترجمہ: ماتن کا قول الحفی بمعنی شفیق ہے۔ ماتن کا قول الحری بمعنی لائق ہے۔ ماتن کا قول قوام یعنی وہ چیز کہ جس کے ساتھ اس کا ہر کام سیدھا رہے۔ ماتن کا قول التائید بمعنی قوی بنانا ہے۔ ماتن کا قول عصام یعنی وہ

چیز جس کی وجہ سے اس کا ہر ہر امر لغزش سے بچے۔ ماتن کا قول وَعَلَى
اللّٰہِ مَقْدَمُ کیا گیا ظرف کو حصر کے ارادے سے اور ماتن کا قول بِہ کو رعایت
جمع کے لیے بھی۔ اور ماتن کا قول التَّوَكُّلُ وہ حق کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنا
ہے، اور مخلوق سے کنارہ کش ہونا ہے، اور ماتن کا قول وَالْإِعْتِصَامُ وہ
برقرار رہنا اور مضبوط پکڑنا ہے۔

تشریح: چونکہ شارح کی اغراض میں سے ایک غرض یہ بھی ہوتی ہے کہ جہاں
مشکل لفظ آئے اس کا معنی بیان کیا جائے۔ اس لیے اس مقام پر ماتن کے بیان کردہ
مشکل الفاظ کے شارح معانی بیان فرما رہے ہیں۔ الشَّفِيقُ: سے غرض شارح الْحَفِيُّ کا
معنی بیان کرنا ہے۔

الَلَّائِقُ: سے غرض شارح الْحَرِيُّ کا معنی بیان کرنا ہے، اور یہ حرّی سحری سے
صفت مشبہ کا صیغہ ہے۔

أَيُّ مَا يَقُومُ بِہِ أَمْرُہ سے غرض شارح قول ماتن قِوَامُ کا معنی بیان کرنا ہے۔

یاد رہے کہ امر کی اضافت ضمیر کی طرف استغراقی ہے۔

أَيُّ التَّقْوِيَةِ سے غرض شارح قول ماتن التَّائِيْدُ کا معنی بتا دیا ہے کہ التَّائِيْدُ بمعنی
التَّقْوِيَةُ (مضبوط کرنا) ہے اور یہ (التَّائِيْدُ) الْآيْدُ سے مشتق ہے اور الْآيْدُ کا معنی قُوَّة
ہے۔

الْآيْدُ بِمَعْنَى الْقُوَّة سے شارح نے اس ضابطے کی طرف اشارہ کر دیا کہ مجرد میں
اگر دو لفظ ہم معنی ہوں تو مزید فیہ میں بھی وہ دونوں لفظ ہم معنی ہوتے ہیں۔

أَيُّ مَسَائِعِصِمٍ بِہ سے غرض شارح قول ماتن عِصَامٌ کا معنی بیان کرنا ہے کہ وہ چیز
جس کے ساتھ اس کا ہر ہر کام گناہ کے ارتکاب سے محفوظ رہے عصام کہلاتا ہے۔

نوٹ: یہاں پر بھی أَمْرُہ کی اضافت استغراقیہ ہے۔

قُدِّمَ الظَّرْفُ هُنَا الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن نے کہا وَعَلَى اللّٰہِ التَّوَكُّلُ جس میں وَعَلَى اللّٰہِ خبر مقدم ہے

اور التَّوْکُلُ مبتدا مؤخر ہے، حالانکہ مبتدا کا مقام پہلے ہوتا ہے اور خبر کا مقام بعد میں، یہاں پر الٹ کیوں؟

جواب: قاعدہ یہ ہے کہ تَقْدِیْمٌ مَّا حَقَّقَهُ التَّأْخِیْرُ یُفِیْدُ الْحَضَرَ وَالْإِخْتِصَاصَ یعنی جس کا مقام مؤخر ہونا ہو اسے مقدم کر دیا جائے اس سے حصر اور اختصاص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ یہاں پر بھی ماتن نے حصر کے لیے خبر کو مقدم کیا، مطلب یہ ہوا کہ اللہ پر ہی بھروسہ ہے۔

لِرِغَايَةِ السَّجْعِ اَيْضًا سے غرض شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: بِهٖ اِلَّا غِصَامٌ میں بہ خبر ہے اسے مبتداء (اِلَّا غِصَامٌ) پر مقدم کیوں کیا؟
جواب: یہاں پر خبر کو مقدم کرنا حصر کے لیے بھی ہے اور جمع کی رعایت کے لیے بھی ہے۔

فائدہ: جمع کا لغوی معنی مقفی کلام اور اصطلاحاً تَطْبِیْقُ الْاِلَاحِقِ لِلْسَّابِقِ فِیْ حَرْفِ الْاٰخِرِ مِنَ الْكَلِمَةِ الْاٰخِرَةِ یعنی کلمہ اخیرہ کے حرفِ اخیر میں لاحق کو سابق کے مطابق کر دینا ہے۔

هُوَ التَّمَسُّكُ الْخ: سے غرض شارح توکل کا معنی بیان کرنا ہے، کہ توکل کا معنی حق تعالیٰ کو مضبوطی سے پکڑ لینا اور مخلوق سے علیحدہ ہو جانا ہے۔

وَهُوَ التَّتَشَبُّتُ الْخ: سے غرض شارح قولِ ماتن اِلَّا غِصَامٌ کا معنی بتانا ہے، کہ تمسک کا معنی ابرقرار رہنا، اور مضبوط پکڑنا ہے۔

☆.....☆.....☆

﴿مَتْنُ الْقِسْمِ الْاَوَّلِ فِي الْمَنْطِقِ مُقَدِّمَةٌ﴾

ترجمہ: پہلی قسمِ منطق کے بیان میں ہے، (اور یہ) مقدمہ ہے۔

تشریح: الْقِسْمُ الْاَوَّلُ الْخ: سے غرض ماتن اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے، کہ میری کتاب تہذیب کا ایک جزء منطق میں ہے، اور ساتھ ہی مقدمہ کا بیان شروع فرما رہے ہیں، کیونکہ ہر فن کو شروع کرنے سے پہلے اس فن کی تعریف، غرض و غایت،

اور موضوع کا علم ہونا ضروری ہوتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ ☆ لَمَّا عَلِمَ ضِمْنًا فِي قَوْلِهِ فِي تَحْرِيرِ
الْمَنْطِقِ وَالْكَلَامِ أَنَّ كِتَابَهُ عَلَى قِسْمَيْنِ لَمْ يَحْتَجْ إِلَى التَّصْرِيحِ
بِهَذَا فَصَحَّ تَعْرِيفُ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ بِلَامِ الْعَهْدِ لِكُونِهِ
مَعَهُودًا ضِمْنًا وَهَذَا بِخِلَافِ الْمُقَدِّمَةِ فَإِنَّهَا لَمْ يُعْلَمْ وَجُودُهَا سَابِقًا
فَلَمْ تَكُنْ مَعَهُودَةً فَلِذَا نَكَّرَهَا وَقَالَ مُقَدِّمَةً

ترجمہ: ماتن کا قول 'الْقِسْمُ الْأَوَّلُ' جب اس کے قول 'فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ
وَالْكَلَامِ' میں یہ بات ضمنا معلوم ہو گئی کہ اس کی کتاب دو قسموں پر ہے تو
اس امر کی تصریح کرنے کی ضرورت نہ رہی پس قسم اول کو لام عہد خارجی
کے ساتھ معرفہ لانا صحیح ہے کیونکہ وہ ضمنا معہود (معلوم) ہے اور یہ (قسم
اول) مقدمہ کے خلاف ہے کیونکہ اس کا وجود پہلے معلوم نہیں ہے لہذا وہ
معہود نہیں، اسی لیے اسے نکرہ لایا گیا اور کہا مُقَدِّمَةً۔

تشریح: لَمَّا عَلِمَ ضِمْنًا الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: ماتن کا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ: کہنا درست نہیں کیونکہ اس سے تو
یہ لازم آتا ہے کہ ماتن نے پہلے اپنی کتاب کی تقسیم کی صراحت کر دی ہے حالانکہ ماقبل
میں کتاب کی تقسیم کی صراحت نہیں ہوئی؟

جواب: ماتن نے کتاب کی تقسیم صراحت نہ سہی لیکن فِي تَحْرِيرِ الْمَنْطِقِ
وَالْكَلَامِ سے ضمنا کر ہی دی تھی تو جب ضمنا کتاب کی تقسیم ہو چکی ہے تو صراحت تقسیم کی
ضرورت نہ رہی۔

فَصَحَّ تَعْرِيفُ الْقِسْمِ الخ: سے غرض شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: الْقِسْمُ الْأَوَّلُ پر الف لام عہد خارجی ہے جبکہ الف لام عہد خارجی کے
لئے شرط یہ ہے کہ اس کے مدخول کا ماقبل میں معہود (شہرہ) ہو حالانکہ قسم اول کا ماقبل
میں ذکر نہیں لہذا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ پر الف لام عہد خارجی کا لانا درست نہیں؟

جواب: الف لام عہد خارجی کے مدخول کے لئے ماقبل میں صراحۃ ہونا شرط نہیں بلکہ اگر ماقبل میں ضمناً بھی مذکور ہو تو یہی اس کے لئے کافی ہوتا ہے یہاں بھی الف لام کے مدخول کا ذکر ماقبل میں صراحۃ نہ سہی ضمناً تو قول ماتن فی تحریر المنطوق والکلام میں ہے لہذا الف ولام عہد خارجی کا لانا درست ہوا۔

وہذا بخلاف المُقَدَّمَةِ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: کیا وجہ ہے کہ ماتن نے الْقِسْمُ الْأَوَّلُ کو معرفہ ذکر کیا ہے اور مُقَدَّمَةٌ کو نکرہ ذکر کیا؟

جواب: چونکہ قسم اول کا ذکر ماقبل میں ہو چکا اگرچہ ضمناً، اس لئے دوبارہ ذکر کرنے سے مصنف اسے معرفہ لائے جبکہ مقدمہ کا ذکر ماقبل میں نہ صراحۃ ہوا اور نہ ہی ضمناً ہوا اسلئے اسے نکرہ لائے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فِي الْمَنْطِقِ ☆ فَإِنْ قِيلَ لَيْسَ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ إِلَّا الْمَسَائِلَ الْمَنْطِقِيَّةَ فَمَا تَوْجِيهُ الظَّرْفِيَّةِ؟ قُلْتُ يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ الْأَلْفَاظُ وَالْعِبَارَاتُ وَبِالْمَنْطِقِ الْمَعَانِي فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنَّ هَذِهِ الْأَلْفَاظَ فِي بَيَانِ هَذِهِ الْمَعَانِي وَيَحْتَمِلُ وَجُوهًا أُخَرُ.

ترجمہ: ماتن کا قول فی المنطق: اگر کہا جائے کہ قسم اول فقط مسائل منطقیہ ہیں تو ظرفیت کی کیا توجیہ ہوگی؟ میں کہوں گا جائز ہے کہ قسم اول سے الفاظ اور عبارات مراد لی جائیں اور منطق سے معانی، پس معنی یہ ہوگا کہ یہ الفاظ ان معانی کے بیان میں ہیں، اور یہ عبارت دوسرے طریقوں کا بھی احتمال رکھتی ہے۔

تشریح: فَإِنْ قِيلَ لَيْسَ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

اعترض: ماتن کا اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ کہنا درست نہیں کیونکہ فی ظریفہ ہے اس کا ماقبل اسکے مابعد کیلئے مظروف ہوتا ہے اور اس کا مابعد اسکے ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے اور ظرف اور مظروف میں مغایرت ہوتی ہے جبکہ یہاں وہ دکھائی نہیں دیتی کیونکہ اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ سے مراد مسائلِ منطقیہ ہیں اور الْمَنْطِق سے مراد بھی مسائلِ منطقیہ ہیں، اس سے تو ظَرْفِیۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہِ (ایک شے کا ظرف اور مظروف ہونا) لازم آ رہا ہے جو کہ باطل ہے لہذا اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ کہنا درست نہ ہوا؟

جواب: اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ: سے مراد الفاظ یا عبارت اور الْمَنْطِق سے مراد معانی ہیں اب کوئی اشکال نہیں کیونکہ الفاظ اور معانی میں تغایر ہے لہذا ظَرْفِیۃُ الشَّیْءِ لِنَفْسِہِ لازم نہیں آتا۔

فَيَكُونُ الْمَعْنَى اَنَّ هَذِهِ الْاَلْفَاظَ فِي بَيَانِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ سے مراد الفاظ اور منطق سے مراد معانی ہیں تو اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ کا مطلب یہ ہوا کہ الفاظ فی المعانی (الفاظ معانی میں ہیں) حالانکہ الفاظ معانی میں نہیں ہوتے بلکہ معانی الفاظ میں ہوتے ہیں؟

جواب: یہاں پر مضاف محذوف ہے اصلاً عبارت یہ ہے کہ اَلْاَلْفَاظَ فِي بَيَانِ الْمَعَانِي فَلَا اعْتِرَاضَ:

وَيَحْتَمِلُ وَجُوهًا أُخَرَ: سے غرض شارح یہ ہے کہ مذکورہ اعتراض پر جواب اور بھی کئی طریقوں سے دیا جاسکتا ہے، جس کا بیان آگے آ رہا ہے۔

﴿شرح﴾ وَالتَّفْصِيلُ اَنَّ الْقِسْمَ الْاَوَّلَ عِبَارَةٌ عَنْ اَحَدِ الْمَعَانِي السَّبْعَةِ اِمَّا الْاَلْفَاظِ اَوِ الْمَعَانِي اَوِ النَّقُوشِ اَوِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْاِثْنَيْنِ اَوِ الثَّلَاثَةِ وَالْمَنْطِقُ عِبَارَةٌ عَنْ اَحَدِ مَعَانِ خَمْسَةٍ اِمَّا الْمَلَكَةَ اَوِ الْعِلْمَ بِجَمِيعِ الْمَسَائِلِ اَوْ بِالْقَدْرِ الْمُعْتَدِبِ الَّذِي يَحْصُلُ بِهِ الْعِصْمَةُ اَوْ نَفْسُ الْمَسَائِلِ جَمِيعًا اَوْ نَفْسُ الْقَدْرِ الْمُعْتَدِبِ فَيَحْصُلُ مِنْ

مُلَاحَظَةُ الْخَمْسَةِ مَعَ السَّبْعَةِ خَمْسَةً وَثَلَاثُونَ اِحْتِمَالًا يَقْدَرُ فِي
بَعْضِهَا الْبَيَانُ وَفِي بَعْضِهَا التَّحْصِيلُ وَفِي بَعْضِهَا الْحُصُولُ
حَيْثُمَا وَجَدَهُ الْعَقْلُ السَّلِيمُ مُنَاسِبًا

ترجمہ: اور تفصیل یہ ہے کہ یقیناً قسم اول سات معانی میں سے کسی ایک
سے عبارت ہے، یعنی الفاظ یا معانی یا نقوش یا دو سے مرکب یا تین سے
مرکب اور منطق پانچ معانی میں سے کسی ایک معنی سے عبارت ہے، یعنی
ملکہ یا تمام مسائل کا علم اتنی مقدار میں مسائل کو جاننا کہ جن سے خطاء فی
الفکر سے بچنا معتبر ہو یا تمام نفس مسائل یا اتنی مقدار میں نفس مسائل کہ
جن سے خطاء فی الفکر سے بچنا معتبر ہو پس پانچ کو سات سے ضرب دینے
سے پینتیس احتمالات حاصل ہوتے ہیں، ان احتمالات میں سے بعض
میں بیان مقدر ہوگا، اور بعض میں تفصیل، اور بعض میں حصول، جہاں اسے
عقل سلیم مناسب پائے۔

تشریح: التَّفْصِيلُ: پرالف لام عوض مضاف الیہ ہے اصلاً تَفْصِيلٌ وَجُودٌ ہے۔
وَالْتَفْصِيلُ أَنَّ الْقِسْمَ الْأَوَّلَ الْخ: سے غرض شارح مذکورہ اعتراض کے کئی جواب
دینا ہے وہ اس طرح کہ جب کتاب میں سات احتمالات ہیں۔

(1) الفاظ (2) معانی (3) نقوش (4) الفاظ و معانی (5) الفاظ و نقوش
(6) معانی و نقوش (7) الفاظ و معانی اور نقوش۔ یہی احتمالات سببہ القسم الاول میں
بھی ہوں گے کیونکہ وہ کتاب کی جزء ہے۔

اس کے بعد یہ سمجھنا چاہئے کہ علم منطق کا اطلاق پانچ چیزوں میں سے کسی ایک
چیز پر ہوتا ہے، وہ اشیاء خمسہ یہ ہیں۔

(1) **ملکہ**: هِيَ كَيْفِيَّةٌ رَاسِخَةٌ فِي الدِّهْنِ بِنَحْوِ يَصْدُرُ عَنْهُ الْأَفْعَالُ
بِسُهُوْلَةٍ مَثَلًا زَيْدٌ فَفِيهِ (زید کے اندر ایک ایسا ملکہ ہے کہ اگر وہ کسی مسئلہ کا ارادہ
کرے تو فوراً ذہن میں حاضر ہو جائے)

(2) تمام مسائل کا علم

(3) جتنے مسائل کے ساتھ خطاء فی الفکر سے حفاظت ہو جائے اُس قدر مسائل کا

علم۔

(4) خود تمام مسائل نہ کہ علم (اصطلاحات)۔

(5) اس قدر مسائل کہ جن سے خطاء فی الفکر سے حفاظت حاصل ہو جائے۔

☆ الغرض جب القسم الاول سے مراد سات احتمالات ہیں اور منطق سے مراد پانچ احتمالات ہیں اب مذکورہ اعتراض جاتا رہا کیونکہ احتمالات سبعة اور احتمالات خمسہ آپس میں مغایر ہیں لہذا ظرفیۃ الشئ و لنفسہ لازم نہ آیا تو اس طرح کل پینتیس (35) صورتیں بن جائیں گی۔

☆ مثلاً القسم الاول سے مراد الفاظ ہوں منطق سے مراد ملکہ یا تمام مسائل کا علم یا جتنے مسائل کے ساتھ خطاء فی الفکر سے حفاظت ہو جائے اُس قدر مسائل کا علم۔ یا خود تمام مسائل یا اس قدر مسائل کہ جن سے خطاء فی الفکر حاصل ہو جائے۔

☆ اس طرح القسم الاول سے مراد معانی ہوں تو اس کے ساتھ بھی یہی احتمالات خمسہ لگائے جائیں پھر جب القسم الاول سے مراد نقوش ہوں اُس کے ساتھ بھی یہی احتمالات خمسہ لگائے جائیں علی ہذا القیاس جب احتمالات سبعة میں سے ہر ایک کے ساتھ احتمالات خمسہ لگتے جائیں گے پینتیس (35) جوابات بن جائیں گے ہر ایک احتمال ایک مستقل جواب ہوا، تو جب ان پینتیس صورتوں میں ظرف اور شے بنی اور مظروف اور شئی تو اعتراض اصل سے ہی ختم ہو گیا۔

یَقْدَرُ فِي بَعْضِهَا الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

﴿سوال﴾: ماتن نے الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْمَنْطِقِ کہا یعنی فی ظرفیہ کو منطق پر

داخل کیا یہ درست نہیں ہے کیونکہ لفظ فی اس پر داخل ہوتا ہے جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے خواہ ظرف زمان بننے کی یا ظرف مکان بننے کی جبکہ منطق ایک علم ہے جو نہ ظرف زمان ہوتا ہے اور نہ ہی ظرف مکان؟

جواب: فی حقیقتہ منطق پر داخل ہی نہیں ہوا بلکہ حُصُول، تَحْصِیل یا بَيَان پر داخل ہے جو اس کا مضاف محذوف ہے۔

حَيْثُمَا وَجَدَهُ الْعَقْلُ الْخ: سے غرض شارح حُصُول، تَحْصِیل یا بَيَان کے مناسب مقامات کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

﴿فائدہ﴾ **یاد رکھیں!** حصول، تحصیل اور بیان ان تینوں کے استعمال میں فرق ہے، اہل عرب لفظ حصول کا استعمال غیر کسی چیزوں میں کرتے ہیں اور تحصیل کا استعمال کسی چیزوں میں کرتے ہیں جبکہ بیان مطلقاً نفس چیز کی وضاحت کو کہتے ہیں خواہ وہ کسی ہو یا غیر کسی اس طرح علم کی دو قسمیں ہیں۔ (1) کسی (2) وہی

علم کسی: وہ علم جو محنت سے حاصل ہو۔ **علم وہی:** وہ علم جو بغیر محنت کے حاصل ہو۔

☆ اس فرق کو سمجھنے کے بعد! لفظ حصول، تحصیل اور بیان کے مناسب مقامات یوں ہوں گے کہ جب منطق سے مراد ملکہ ہوگا تو اس وقت منطق سے پہلے لفظ تحصیل محذوف ہوگا کیونکہ ملکہ کیفیتِ راخہ کا نام ہے جو بغیر محنت کے حاصل نہیں ہوتی اسی طرح جب منطق سے مراد العلم بجمع المسائل یا العلم بالقدر المعتمد بہ ہو، پس اگر علم سے مراد علم کسی ہو تو مذکورہ دونوں صورتوں میں منطق سے پہلے لفظ تحصیل مضاف محذوف ہوگا، اور اگر علم سے مراد علم وہی ہو تو دونوں صورتوں میں لفظ حصول مضاف محذوف ہوگا، اگر منطق سے مراد نفس جمیع مسائل یا نفس القدر المعتمد بہ من المسائل ہو تو ان دونوں صورتوں میں منطق سے پہلے بیان مضاف محذوف ہوگا بس اسی کو شارح نے وَجَدَهُ الْعَقْلُ السَّلِيمُ مُنَاسِبًا سے بیان کیا۔

☆.....☆.....☆

مقدمہ:

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مُقَدِّمَةٌ ☆ اَيْ هَذِهِ مُقَدِّمَةٌ بَيْنَ فِيْهَا اُمُوْر ثَلَاثَةٌ رَّسَمُ الْمَنْطِقِ وَبَيَانُ الْحَاجَةِ اِلَيْهِ وَمَوْضُوْعُهُ وَهِيَ مَا خُوْذَةُ مِنْ مُقَدِّمَةِ

الْجَبِشِ .

ترجمہ: ماتن کا قول مُقَدَّمَةٌ یعنی یہ مقدمہ ہے اس میں تین امور کو بیان کیا گیا ہے۔ منطق کی تعریف، منطق کی غرض کا بیان اور منطق کا موضوع، اور یہ (مُقَدَّمَةٌ) مقدمہ الجبش سے ماخوذ ہے۔

تشریح: **فائدہ:** مُقَدَّمَةٌ کے آخر میں آیا تو باعتبار موصوف لائی گئی ہے یعنی الْأُمُورُ الْمُقَدَّمَةُ یا علم بنانے کیلئے یعنی وصفیت سے علمیت کی طرف نقل کرنے کیلئے۔ اِیْ هَذِهِ مُقَدَّمَةٌ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ مقدمہ خبریت کی بنا پر مرفوع ہے اور اس کا مبتدا (ہذہ) محذوف ہے۔

يُبَيِّنُ فِيهَا أُمُورَ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ میں تین چیزوں کا بیان ہوگا (1) تعریف منطق (2) غرض منطق (3) موضوع منطق۔

﴿اعترض﴾ يُبَيِّنُ فِيهَا أُمُورَ ثَلَاثَةٍ یہ عبارت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے ظَرْفِيَّةُ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ لازم آرہا ہے وہ اس طرح کہ فیہا میں ضمیر کا مرجع مقدمہ ہے اور أُمُورَ ثَلَاثَةٍ سے مراد بھی مقدمہ ہے لہذا عبارت یہ ہوئی يُبَيِّنُ فِي الْمُقَدَّمَةِ مُقَدَّمَةٌ اور یہ ظَرْفِيَّةُ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ ہے کیونکہ ایک شے ظرف اور ایک ہی شے مطروف ہے۔

جواب: مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ (1) مقدمۃ الکتاب (2) مقدمۃ العلم۔ أُمُورَ ثَلَاثَةٍ سے مراد مقدمۃ العلم ہے اور ہا ضمیر سے مراد مقدمۃ الکتاب ہے جبکہ مقدمۃ العلم اور مقدمۃ الکتاب ایک دوسرے کا غیر ہیں کیونکہ دونوں آپس میں تقسیم ہیں لہذا عبارت یہ ہوئی يُبَيِّنُ فِي مُقَدَّمَةِ الْكِتَابِ مُقَدَّمَةُ الْعِلْمِ یہ صحیح ہے کیونکہ ظرف اور ہے اور مطروف اور۔

وَهِيَ مَأْخُودَةٌ الْخ: سے غرض شارح مقدمہ کا ماخوذ عنہ بیان کرنا ہے۔

یاد رکھیں! ماخوذ ماخذ سے ہے ماخذ کا معنی لیتا یا پکڑنا ہے اور اصطلاحاً کسی محاورے اور فقرے سے کچھ پکڑنے کو ماخذ کہتے ہیں۔

اشتقاق اور ماخذ میں فرق: یہ ہے کہ ماخذ میں کلمہ کو محاورے

اور فقرے سے پکڑتے ہیں جبکہ اشتقاق میں کلمہ کو مصدر سے پکڑتے ہیں شارح کہتے ہیں کہ مقدمہ کا ماخوذ عنہ مقدمۃ الجیش ہے یعنی اس مقدمہ کو مقدمۃ الجیش میں جو مقدمۃ ہے اس سے لیا گیا ہے لہذا جو معنی مقدمۃ الجیش میں مقدمۃ کا ہے وہی معنی اس مقدمۃ کا ہے جو اس کتاب میں مذکور ہے۔

رہنی یہ بات ! کہ ماخوذ عنہ اور ماخوذ میں مناسبت کیا ہے؟ جواباً عرض یہ ہے کہ جس طرح مقدمۃ الجیش (ماخوذ عنہ) کے انتظامات بعد میں آئیوں کے لشکر کیلئے آسانی کا باعث ہوتے ہیں اسی طرح مقدمہ (ماخوذ) کے اندر بیان کردہ مضامین اور مسائل بھی بعد میں آنے والے مسائل کے سمجھنے کیلئے آسانی کا باعث ہوتے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَالْمُرَادُ مِنْهَا هُنَا إِنْ كَانَ الْكِتَابُ عِبَارَةً عَنِ الْأَلْفَاظِ وَالْعِبَارَاتِ طَائِفَةٌ مِنَ الْكَلَامِ قَدِمَتْ أَمَامَ الْمَقْصُودِ لَا رِتَابَ الْمَقْصُودِ بِهَا وَنَفْعُهَا فِيهِ وَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْمَعَانِي فَالْمُرَادُ مِنَ الْمُقَدِّمَةِ طَائِفَةٌ مِنَ الْمَعَانِي يُوجِبُ الْإِطْلَاعَ عَلَيْهَا بِصَبْرَةٍ فِي الشَّرُوعِ وَتَجْوِيزُ الْإِحْتِمَالَاتِ الْآخِرِ فِي الْكِتَابِ بِسْتَدْعَى جَوَازِهَا فِي الْمُقَدِّمَةِ الَّتِي هِيَ جُزْءٌ لَكِنَّ الْقَوْمَ لَمْ يَزِيدُوا عَلَى الْأَلْفَاظِ وَالْمَعَانِي فِي هَذَا الْبَابِ

ترجمہ: اگر کتاب الفاظ و عبارات کا نام ہو تو مقدمہ سے یہاں مراد کلام کا وہ حصہ ہے جو مقصود یعنی کتاب سے پہلے اس لیے لایا جاتا ہے کیونکہ مقصود کا اس حصہ کے ساتھ ربط ہوتا ہے اور وہ حصہ مقصود میں نفع بخش ہوتا ہے اور اگر کتاب معانی کا نام ہو تو مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہے کہ جس پر مطلع ہونا شروع فی العلم میں بصیرت کا موجب ہوتا ہے، اور کتاب میں دیگر احتمالات کو جائز قرار دینا تقاضا کرتا ہے کہ وہ احتمالات جائز ہوں مقدمہ میں بھی، کیونکہ مقدمہ کتاب کی جزء ہے لیکن قوم نے الفاظ و معانی پر اس باب میں (دیگر احتمالات کو) زیادہ نہیں کیا۔

تشریح: وَالْمُرَادُ مِنْهَا هَهُنَا الْخ: سے غرض شارح مقدمہ کا مصداق بیان کرنا ہے شارح کہتے ہیں مقدمہ کے مصداق میں دو احتمال ہیں۔

(1) مقدمہ الكتاب (2) مقدمہ العلم۔

﴿1﴾ اگر کتاب سے مراد الفاظ و عبارات ہو تو مقدمہ سے مراد کلام کا وہ حصہ ہوگا جو مقصود سے پہلے لایا جاتا ہے کیونکہ مقصود کا اس حصہ کے ساتھ ربط ہوتا ہے اور وہ حصہ مقصود میں نفع بخش ہوتا ہے، اسے مقدمہ الكتاب کہتے ہیں۔

﴿2﴾ اگر کتاب سے مراد معانی ہوں تو مقدمہ سے مراد معانی کا وہ حصہ ہوگا کہ جس سے واقفیت و شناسائی کتاب کے شروع کرنے میں بصیرت کا موجب ہوتی ہے اس کو مقدمہ العلم کہتے ہیں الغرض مقدمہ کا مصداق مقدمہ العلم بھی ہو سکتا ہے اور مقدمہ الكتاب بھی ہو سکتا ہے۔

فائدہ: مقدمہ الكتاب اور مقدمہ العلم میں نسبت:

ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی پائی جاتی ہے، مقدمہ الكتاب عام مطلق ہے اور مقدمہ العلم خاص مطلق ہے، لہذا جہاں مقدمہ العلم پایا جائے گا وہاں لازماً مقدمہ الكتاب پایا جائے گا کیونکہ مقدمہ العلم طَائِفَةٌ مِنَ الْمَعَانِي کو کہتے ہیں اور جہاں معانی ہوں گے وہاں الفاظ ضرور ہوں گے، پس مقدمہ العلم کے پائے جانے پر مقدمہ الكتاب ضرور پایا جائے گا۔ لیکن جہاں مقدمہ الكتاب ہو وہاں مقدمہ العلم کا پایا جانا ضروری نہیں کیونکہ مقدمہ الكتاب طَائِفَةٌ مِنَ الْكَلَامِ کو کہتے ہیں، اور جہاں الفاظ ہوں وہاں پر معانی کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا مقدمہ الكتاب کے پائے جانے پر مقدمہ العلم کا پایا جانا ضروری نہیں۔

سوال: مناطہ مقدمہ العلم کا ذکر کرتے ہیں مقدمہ الكتاب کا نہیں کرتے شارح نے کیوں کیا؟

جواب: شارح نے اپنے آپ کو مذکورہ اعتراض (يَسْنَ فِيهَا أُمُورٌ ثَلَاثَةٌ) سے بچانے کیلئے کیا ہے تاکہ يَسْنَ فِيهَا أُمُورٌ ثَلَاثَةٌ میں ظَرْفِيَّةُ الشَّيْءِ لِنَفْسِهِ لازم نہ آئے۔

ہٹنا: سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ مقدمہ کے متعدد معانی ہیں مثلاً قیاس کے صغریٰ کبریٰ کو بھی مقدمہ کہا جاتا ہے اس طرح ان امور کو بھی مقدمہ کہا جاتا ہے جن پر دلیل کا صحیح ہونا موقوف ہوتا ہے۔ جیسے کلیۃ کبریٰ اور ایجاب صغریٰ۔

قَدِمْتُ: سے شارح نے اشارہ کر دیا اس امر کی طرف کہ میرے نزدیک مقدمہ اسم مفعول کا صیغہ ہے اس طرح کہ فعل مجہول وہ فعل ہوتا ہے جو منسوب الی المفعول ہو۔ ﴿قائدہ﴾ مقدمہ کے متعلق اختلاف ہے کہ یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے یا اسم مفعول کا علامہ زمخشری کے نزدیک اسم فاعل کا صیغہ ہے، جبکہ شارح کے نزدیک اسم مفعول کا صیغہ ہے

وَنَجْوِيزُ الْاِحْتِمَالَاتِ الخ: سے غرض شارح اپنے آپ پر ہونے والے ایک سوال کا جواب دینا ہے۔

سوال: مقدمہ کتاب کی جزء ہے جب کتاب میں سات احتمالات تھے تو مقدمہ میں بھی ان سات احتمالات کا اجراء ہوتا جبکہ آپ نے الفاظ اور معانی کا ذکر کیا ہے بقیہ احتمالات کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: ہونا تو ایسے ہی چاہئے تھا لیکن مناطقہ کی اصطلاح ہے کہ وہ کتاب میں تو سات احتمالات کا ذکر کرتے ہیں جبکہ مقدمہ میں دو احتمال کا ذکر کرتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ لَا مُنَاقَشَةَ فِي الْاِصْطِلَاحِ کہ اصطلاح میں اعتراض نہیں کیا کرتے۔

☆.....☆.....☆

﴿متن﴾ اَلْعِلْمُ اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ فَتَصْدِيقٌ وَّ اِلَّا فَتَصَوُّرٌ۔

ترجمہ: علم اگر نسبت خبریہ کا اعتقاد ہو تو تصدیق ہے ورنہ تصور ہے۔

تشریح: اَلْعِلْمُ اِنْ كَانَ الخ: سے غرض ما تن علم کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف کرنی ہے۔

قائدہ: اِلَّا دو قسم پر ہے، (1) تامہ (2) ناقصہ

تامہ: فقط استثناء کیلئے آتا ہے۔

ناقضہ: استثناء کے ساتھ تخفیف کیلئے آتا ہے، جیسے **الْأَفْتَصُورُ** اصل میں **إِنْ لَمْ** یَكُنْ كَذَلِكَ فَتَصُورُ نون اور لام کے قریب الحرج ہونے کی وجہ سے باہمی ادغام کر دیا، فعل کو متعلق کیساتھ تخفیفاً حذف کر دیا، باقی رہا **ان لم فتصور** پھر لم میں میم کو خلاف قیاس الف سے بدل دیا تو **الآ** ہو گیا۔

فائدہ: **تَصْدِیقٌ** ہی مبتدا محذوف کی خبر ہے۔

﴿شرح﴾ **قَوْلُهُ الْعِلْمُ** ☆ **هُوَ الصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ وَالْمُصَنِّفِ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِتَعْرِيفِهِ أَمَّا لِإِكْتِفَاءٍ بِالتَّصَوُّرِ بِوَجْهِهِ مِمَّا فِي مَقَامِ التَّقْسِيمِ وَأَمَّا لِأَنَّ تَعْرِيفَ الْعِلْمِ مَشْهُورٌ مُسْتَفِضٌّ وَأَمَّا لَأَنَّ الْعِلْمَ يَدِيهِي التَّصَوُّرَ عَلَى مَا قِيلَ**

ترجمہ: ماتن کا قول **الْعِلْمُ** کسی شے کی وہ صورت جو عقل کے نزدیک حاصل ہونے والی ہو، مصنف درپے نہیں ہوئے اس (علم) کی تعریف کو بیان کرنے کے، یا مقام تقسیم میں تصور بوجہ ما پر اکتفاء کرنے کی وجہ سے، اور یا اس لیے کہ علم کی تعریف مشہور و معروف ہے، اور یا اس لیے کہ علم بدیہی چیز ہے اس بناء پر جو کچھ کہا گیا۔

تشریح: **یاد رکھیں!** کہ علماء کا اتفاق ہے کہ حقیقۂ علم مابہ الانکشاف کا نام ہے یعنی جس شے کیساتھ ذہنی تاریکی ختم ہو جائے اور روشنی و انکشاف پیدا ہو جائے لیکن اختلاف اس کے مصداق میں ہے کہ وہ کیا شے ہے جسکی وجہ سے انکشاف پیدا ہوتا ہے؟ اور عالم اور معلوم کے درمیان جہل کا پردہ آٹھتا ہے؟ کچھ نے سمجھا کہ انکشاف کی وجہ حصول ہے تو انھوں نے حصول کو علم کہا، اور کچھ نے سمجھا کہ انکشاف کی وجہ صورت حاصل ہے تو انھوں نے صورت حاصل کو علم کہا، کچھ نے حضور و مشاہد کو علم جانا، تو کچھ نے قبول کو علم جانا، متکلمین نے کہا انکشاف کی وجہ نہ حصول ہے نہ صورت اور نہ ہی حضور ہے اور نہ ہی قبول، کیونکہ ذہن میں کوئی چیز جاتی ہی نہیں (عند المتکلمین) لہذا انکشاف کی وجہ عالم اور معلوم کے مابین نسبت ہے لہذا انھوں نے نسبت کو علم کہہ دیا۔

الغرض لب لباب یہ نکلا کہ اس بات میں اتفاق ہے کہ علم مابہ الانکشاف کا نام

ہے لیکن اختلاف اس کے مصداق میں ہے، کہ وہ کیا ہے؟
هُوَ الصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ النَحْوَ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظ علم کی تعریف کرنا ہے۔

سوال: شارح نے تعریف مشہور (حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ) سے عدول کیوں کیا؟

جواب: تعریف مشہورہ معلومات جزئیہ کو شامل نہیں تھی کیونکہ اس میں لفظ فی ہے جس کے لئے ضابطہ یہ ہے کہ اس کا ماقبل مابعد کے لئے مظروف ہوتا ہے اور اس کا مابعد ماقبل کے لئے ظرف ہوتا ہے اس قاعدے کی بنا پر عقل ظرف بنی علم مظروف، جبکہ یہ بات بدیہی ہے کہ عقل کلیات معلومہ کے لئے تو ظرف ہوتی ہے لیکن جزئیات معلومہ کے لئے عقل ظرف نہیں ہوتی بلکہ حواس باطنہ (حس مشترک وغیرہ) ظرف ہوتے ہیں جو کہ عقل کے قریب ہوتے ہیں تو چونکہ تعریف مشہور اپنے افراد کو جامع نہیں تھی اب جب شارح نے عند العقل کہا تو یہ تعریف معلومات جزئیہ کو بھی شامل ہو گئی کیونکہ عند عام ہے ظرف اور مجاور (پڑوسی) دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

سوال: شارح نے الْحَاضِرُ عِنْدَ الْمَذْكُورِ سے کیوں عدول کیا؟

جواب: اس تعریف میں لفظ الْحَاضِرُ عام ہے جو کہ علم حضوری اور علم حصولی دونوں کو شامل ہوتا ہے جبکہ یہاں تصور اور تصدیق کا مقسم (علم) علم حصولی ہے علم حضوری ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ علم مجرد عن المادہ (غیر محسوس و مبصر) ہوتا ہے تو جب مجزو عن المادہ ہوا تو اس کا مشاہدہ ہو ہی نہیں سکتا، تصور اور تصدیق کا مقسم (علم) علم حصولی ہوا علم حضوری نہ ہوا۔

﴿فائدہ﴾: علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حضوری (۲) علم حصولی۔

اگر معلوم شیء بعینہ عقل کے سامنے پائی جائے تو اس کے علم کو ”علم حضوری“ کہتے ہیں۔

اگر معلوم شیء بعینہ عقل کے سامنے نہ پائی جائے بلکہ اس کی صورت عقل کے

سامنے ہو تو اسے ”علم حصولی“ کہتے ہیں۔

☆ پھر اگر عالم قدیم ہو تو اس کا علم بھی قدیم ہوتا ہے اور اگر عالم حادث ہو تو اس کا علم بھی حادث ہوتا ہے تو اس طرح یہ چار قسمیں بن گئیں۔

- (1) علم حضوری قدیم جیسے واجب الوجود کو اپنی ذات و صفات کا علم۔
- (2) علم حصولی قدیم جیسے عقل اول کو اغیار کا علم (عند الفلاسفہ کیونکہ وہ عقل اول کو قدیم مانتے ہیں)

(3) علم حضوری حادث جیسے ہمیں اپنا علم۔

(4) علم حصولی حادث جیسے ہمیں اغیار کا علم

سوال: شارح نے قُبُولُ النَّفْسِ لِتِلْكَ الصُّورَةِ اور الْإِضَافَةُ الْحَاصِلَةُ بَيْنَ الْعَالِمِ وَالْمَعْلُومِ سے عدول کیوں کیا؟

جواب: یہ دونوں تعریفیں علم باری تعالیٰ کو شامل ہوتی ہی نہیں پہلی تو اس لیے کہ اس میں النَّفْسُ یعنی نفس ماطقہ کی قید ہے جسے بدن لازم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات بدن سے پاک ہے اور دوسری تعریف میں اضافت کی قید ہے اور اضافت متشبیہ (منسوب) ہونے والوں کی) محتاج ہوتی ہے اور اگر اللہ کے علم کو اضافت کا نام دیا جائے تو متشبیہ کا محتاج ہوگا جبکہ اللہ کی ذات اور صفات احتیاجی سے مبرا منزہ ہیں۔

اعتراض: شارح کی ذکر کردہ تعریف بھی تو علم باری تعالیٰ کو شامل نہیں کیونکہ اس میں الْعَقْل کی قید ہے اور عقل کو بدن لازم ہوتا ہے جبکہ اللہ کی ذات بدن سے پاک ہے۔

جواب: 1: عقل کا اطلاق کبھی کبھی قوت مدبرکہ پر بھی ہوتا ہے اور یہاں عقل بمعنی قوت مدبرکہ ہے اور مدبرکہ ہونا اللہ کی صفت ہے جیسے قرآن مجید میں ہے وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ

جواب: 2: یہاں علم حصولی حادث کی تعریف ہو رہی ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا علم حضوری قدیم ہے لہذا ہماری تعریف پر کوئی اعتراض نہیں۔

قائدہ: عقل وہ جوہر ہے جو مجرد عن المادہ ہو (محسوس مبصر نہ ہو) اور مختص بالبدن

ہو۔

وَالْمُصَنِّفُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِحُجَّتِهِ: سے غرض شارح متن پر ہونے والے ایک اعتراض کے تین جواب دینا ہیں۔

اعتراض: ماتن نے علم کی تقسیم کی ہے علم کی تعریف کیوں نہیں کی؟ حالانکہ قاعدہ یہ ہے کہ پہلے شے کی تعریف کی جاتی ہے پھر تقسیم لہذا ماتن کو چاہئے تھا کہ پہلے تعریف کرتے پھر تقسیم کرتے۔

جواب: 1: ہم یہ مانتے ہی نہیں کہ تقسیم سے پہلے تعریف ضروری ہوتی ہے بلکہ تقسیم سے پہلے اس شے کا تصور بوجہ مآ (مختصر ساعارف) کافی ہوتا ہے اور علم کا تصور بوجہ مآ تو ہر کسی کو معلوم ہے حتیٰ کہ جاہل لوگ بھی علم اور جہالت میں فرق کر لیتے ہیں اور یہاں العلم پر الف لام عہد خارجی ہے جو تعریف بوجہ مآ پر دلالت کرتا ہے۔

جواب: 2: بالفرض مان لیا! کہ تقسیم سے پہلے تعریف ضروری ہوتی ہے، علم کی تعریف چونکہ مشہور تھی اس لئے مصنف نے اس کی شہرت پر اکتفا کرتے ہوئے تعریف نہیں کی۔

جواب: 3: علم بدیہی چیز ہے اور ضابطہ یہ ہے کہ الْبَدِيْهِیُّ لَا يَحْتَاجُ اِلَى التَّعْرِیْفِ (بدیہی چیز تعریف کی محتاج نہیں ہوتی)

عَلٰی مَا قِيلَ: سے غرض شارح تیسرے جواب کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہے وہ اس لئے کہ علم کا وجود بدیہی امر ہے لیکن علم کی ماہیت و حقیقت یہ بدیہی چیز نہیں اس لئے کہ اگر علم کی ماہیت بدیہی ہوتی تو اہل علم کے مابین اختلاف کی نوبت ہی نہ آتی اور پھر علم کے بدیہی ہونے کو کہاں یہ لازم ہے کہ مقام تقسیم میں اس پر تنبیہ بھی نہ کی جاسکے، کیونکہ بدیہی چیز میں بھی تو بعض اوقات خفاء ہوتا ہے تو اسکے خفاء کو دور کرنے کے لئے اس بدیہی چیز پر تنبیہ کرنا ضروری ہوتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ ☆ اَيَّ اِعْتِقَادًا لِلنِّسْبَةِ

الْخَبَرِيَّةُ الشُّبُوتِيَّةُ كَالْإِذْعَانِ بِأَنْ زَيْدٌ أَقَائِمٌ أَوِ السَّلْبِيَّةُ كَالْإِعْتِقَادِ
بِأَنَّهُ لَيْسَ بِقَائِمٍ فَقَدْ اخْتَارَ مَذْهَبَ الْحُكَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ
التَّصَدِيقَ نَفْسَ الْإِذْعَانِ وَالْحُكْمَ دُونَ الْمَجْمُوعِ الْمُرَكَّبِ مِنْهُ
وَمِنْ تَصَوُّرِ الطَّرَفَيْنِ كَمَا زَعَمَهُ الْإِمَامُ الرَّازِيُّ

ترجمہ: ماتن کا قول اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِلنِّسْبَةِ: یعنی نسبت خبریہ شہوتیہ کا
اعتقاد ہو، جیسے زید کے قائم ہونے کا اعتقاد، یا (نسبت خبریہ) سلبیہ کا
اعتقاد ہو، جیسے زید کے قائم نہ ہونے کا اعتقاد، پس تحقیق ماتن نے حکماء
کے مذہب کو اختیار کیا ہے کیونکہ اس نے نفس اعتقاد اور حکم کو تصدیق قرار
دیا ہے نہ کہ حکم اور تصور طرفین کے مجموعے کو، جس طرح کہ امام رازی نے
اس کا گمان کیا ہے۔

تشریح: آیِ اِعْتِقَادًا: سے غرض شارح اذعان کا معنی کرنا ہے،

دھسی یہ بات! کہ اذعان کا معنی شارح نے اعتقاد (غالب گمان) کیا ہے

یقین کیوں نہیں کیا؟

جواب: اس لئے کہ اگر اذعان کا معنی یقین کیا جاتا تو تصدیق کے تحت تصدیق
کی چھ اقسام سے فقط تین اقسام (علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین) داخل ہوتیں اور
بقیہ تین اقسام (جہل مرکب، تقلید، ظن) میں یقین تو ہوتا نہیں، بلکہ غالب گمان ہوتا
ہے، وہ خارج ہو جاتیں، اسلئے شارح نے اذعان کا معنی اعتقاد (غالب گمان) کر کے
انہیں تصدیق سے خارج ہونے سے بچا لیا، کیونکہ غالب گمان سب میں ہوتا ہے۔

فائدہ: اصلاً علم کی سولہ (16) اقسام ہیں، جن میں بعض تصورات اور بعض

تصدیقات ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

احساس، تخیل، توہم، تعقل، مرکب ناقص، مرکب انشائی، تخیل، وہم، شک،
تکذیب، ظن، جہل مرکب، تقلید عین الیقین، علم الیقین، حق الیقین۔ (جن کی تعریفات
مع وجہ جہراً آگے آجائے گی)

☆ **یاد رہے کہ:** ان سولہ (16) اقسام میں پہلی نو اقسام تصورات ہیں،

اور بقیہ سات اقسام میں سے سوائے تکذیب کے چھ اقسام تصدیقات ہیں جبکہ تکذیب کے بارے میں اختلاف ہے کچھ نے کہا کہ وہ تصدیق ہے کیونکہ اس میں حکم ہوتا ہے اگرچہ جھوٹا سہی، کچھ نے کہا کہ تصور ہے،

لِلنِّسْبَةِ الْخَبَرِيَّةِ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ لِلنِّسْبَةِ پر الف لام عہد خارجی کا ہے اس نسبت سے مراد کوئی عام نسبت نہیں بلکہ نسبت خبریہ ہے۔

سوال: ماتن نے مطلق نسبت کا ذکر کیا تھا اور مطلق نسبت، نسبت خبریہ (حکمیہ) اور نسبت تقید یہ دونوں کو عام ہے، لہذا اس سے صرف ایک نسبت مراد لینا ترجیح بلا مرجح ہے جو کہ ناجائز ہے؟

جواب: جناب! ضابطہ مشہور ہے اَلْمُطْلَقُ إِذَا أُطْلِقَ أُطْلِقَ عَلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ کہ مطلق کا جب بھی اطلاق کیا جائے، تو اس کا اطلاق فردِ کامل پر کیا جائے، اور نسبت کا فردِ کامل، نسبت خبریہ ہے، نہ کہ نسبت تقید یہ، اس لئے یہ مراد لیا گیا ہے۔

الْبُثُوتِيَّةُ أَوِ السَّلْبِيَّةُ سے شارح نے یہ بتایا کہ نسبت خبریہ عام ہے، خواہ ثبوتیہ ہو یا سلبیہ دونوں مراد ہیں، اور دونوں کی مثالیں بھی دے دیں، گویا معنی یہ ہوا کہ نسبت خبریہ خواہ ثبوتیہ ہو یا سلبیہ، اس کے اعتقاد کا نام تصدیق ہے، یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ موضوع و محمول کے درمیان نسبت خبریہ ہے، عام ازیں کہ وہ ثبوتیہ ہو یا سلبیہ، بس اس اعتقاد کا نام تصدیق ہے۔

فائدہ: ثبوتیہ: کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کیلئے ثابت ہے، جیسے یہ اعتقاد کرنا کہ زید کھڑا ہے۔

☆ سلبیہ کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کیلئے ثابت نہیں ہے، جیسے یہ اعتقاد کرنا کہ زید کھڑا نہیں۔

فائدہ: 1: جب ہم کوئی قضیہ بولتے ہیں تو اس سے ہمیں چار علم حاصل ہوتے

ہیں

(۱) موضوع کا علم (۲) محمول کا علم (۳) اس نسبت کا علم جو محمول کی موضوع کی طرف ہوتی ہے (۴) ہے اور نہیں کے ذریعے اس نسبت کے وقوع کا علم۔ اس چوتھی چیز کو نسبت حکمیہ اور خبریہ اور حکم بھی کہتے ہیں۔

فائدہ: ۲- یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے۔

شَرْطُ الشَّيْءِ خَارِجٌ عَنِ الشَّيْءِ شَيْءٌ كِي شَرْطُ شَيْءٍ سَخَارِجٌ هُوَتِي هِي۔

شَطْرُ الشَّيْءِ دَاخِلٌ فِي الشَّيْءِ شَيْءٌ كِي جَزْءٌ شَيْءٍ فِي دَاخِلٍ هُوَتِي هِي۔

فائدہ: ۳: حکماء اور امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے مابین تصدیق کے مرکب اور بسیط ہونے

میں اختلاف ہے۔

☆ **حکماء کہتے ہیں:** کہ حکم ہی تصدیق ہے، اور تصوراتِ ثلاثہ تصدیق

کیلئے شرط ہیں، جز نہیں، لہذا حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے، جب کہ امام رازی

رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حکم اور تصوراتِ ثلاثہ کے مجموعے کا نام تصدیق ہے، یعنی حکم کی طرح

تصوراتِ ثلاثہ بھی تصدیق کے ثبوت کیلئے جزء ہیں، اور تصدیق میں داخل ہیں، لہذا امام

رازی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تصدیق مرکب ہے، الغرض حکماء اور امام رازی رحمۃ اللہ علیہ تصوراتِ

ثلاثہ اور حکم کو تصدیق کیلئے ضروری مانتے ہیں، لیکن حکماء عَلٰی سَبِيلِ الشَّرْطِ اور امام

رازی رحمۃ اللہ علیہ عَلٰی سَبِيلِ الشَّطْرِ۔

فَقَدِ اخْتَارَ مَذْهَبَ الْحُكَمَاءِ الْخ: سے غرض شارح مذکورہ اختلافی مسئلہ میں

مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب مختار بیان کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ مصنف علامہ سعد الدین

تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے حکماء کے مذہب کو اختیار کیا ہے، یعنی حکماء کی طرح مصنف رحمۃ اللہ علیہ بھی

تصدیق کو بسیط مانتے ہیں، اور یہ ان کا موقف ان کی عبارت سے واضح ہے۔

دُونِ الْمَجْمُوعِ الْمُرَكَّبِ: شارح کی اس عبارت پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں حکم اور تصوراتِ ثلاثہ کے مجموعے کا نام تصدیق

ہے، جبکہ شارح نے کہا کہ ان کے ہاں حکم اور تصورِ طریقین کے مجموعے کا نام تصدیق ہے

ایسا کیوں؟

جواب: ۱- اس عبارت سے غرض شارح فقط بسیط اور مرکب والا اختلاف بیان کرنا ہے کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ تصدیق کو بسیط نہیں مانتے بلکہ مرکب مانتے ہیں کما حقہ نقل مذہب مقصود نہیں ہے۔

جواب: ۲: شارح نے تصور حکمیہ کو عقل سلیم پر اعتقاد کرتے ہوئے چھوڑ دیا، کیونکہ بغیر نسبت حکمیہ کے طرفین متصور نہیں ہوتے۔

کَمَا زَعَمَ الْإِمَامُ: شارح کا امام رازی کے موقف کو زعم سے تعبیر کرنا اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ میرے نزدیک امام رازی رحمۃ اللہ علیہ کا موقف کمزور ہے، کیونکہ امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے، اور مرکب اپنی ترکیب میں اجزاء کا محتاج ہوتا ہے، اور احتیاج علامت اختیار ہے، لہذا امام رازی کے موقف سے تصدیق کا اعتباری ہونا لازم آئے گا، حالانکہ تصدیق امر واقعی ہے، اعتباری نہیں۔

فائدہ: نسبت خبریہ کو نسبت حکمیہ اور حکم بھی کہتے ہیں، اور حکم کا اطلاق چار معانی پر ہوتا ہے۔

- (۱) حکم بمعنی نسبت خبریہ۔ (۲) حکم بمعنی محکوم بہ۔ (۳) حکم بمعنی قضیہ۔
- (۴) حکم بمعنی نسبت کے وقوع یا عدم وقوع کا اذعان۔ علماء کے نزدیک آخری معنی تصدیق ہے۔

﴿شرح﴾ وَاخْتَارَ مَذْهَبَ الْقَدَمَاءِ حَيْثُ جَعَلَ مُتَعَلِّقَ الْأَذْعَانِ وَالْحُكْمِ الَّذِي هُوَ جُزْءٌ أَخِيرٌ لِلْقَضِيَّةِ هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ الثَّبُوتِيَّةُ أَوِ السَّلْبِيَّةُ لَا وَقُوعُ النِّسْبَةِ أَوْ لَا وَقُوعُهَا وَسَيُشِيرُ إِلَى تَثْلِيثِ أَجْزَاءِ الْقَضِيَّةِ فِي مَبَاحِثِ الْقَضَايَا

ترجمہ: ماتن نے متقدمین کے مذہب کو اختیار کیا ہے، کیونکہ انہوں نے اذعان و حکم کا متعلق قضیہ کی اس جزء اخیر کو بنایا ہے جو نسبت خبریہ ثبوتیہ ہے یا سلبیہ ہے، اور نسبت تنقیدیہ ثبوتیہ کے وقوع کو یا عدم وقوع کو نہیں بنایا، عنقریب ماتن قضایا کی بحث میں اجزائے قضیہ کے تین ہونے کی طرف

اشارہ فرمائیں گے۔

تشریح: واختار مذهب القدماء الخ: سے غرض شارح ایک اختلافی مسئلہ میں ماتن کا موقف بیان کرنا ہے، لیکن اس سے پہلے دو فائدے تمہیداً سمجھنا ضروری ہیں۔

﴿1﴾ حکماء خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین، تصدیق کو بسیط مانتے ہیں، لیکن ان کا اجزائے قضیہ میں اختلاف ہے۔ حکمائے متقدمین کے نزدیک اجزائے قضیہ تین ہیں۔

(1) موضوع (2) محمول (3) نسبت خبریہ (خواہ ایجابی ہو یا سلبی)

اور حکمائے متاخرین کے نزدیک اجزائے قضیہ چار ہیں، تین تو یہی ہیں جو ماقبل میں مذکور ہوئے، لیکن ان کے ساتھ وہ (متاخرین) ایک اور جزء، نسبت تنقیدیہ کو بھی جزء قضیہ مانتے ہیں، جسکے اندر شک اور تردد ہوتا ہے اسے (نسبت بین بین بھی کہا جاتا ہے) اور وہ لفظوں میں ہوتی ہے، اور ترتیب میں موضوع و محمول کے بعد اور نسبت خبریہ سے پہلے ہوتی ہے، اس کی (نسبت تنقیدیہ کی) تعریف یہ ہے کہ محمول کو بتاویل مصدر کر کے اس کی اضافت موضوع کی طرف کی جائے،

مثلاً زَيْدٌ قَائِمٌ میں اجزائے قضیہ میں ترتیب عند المتأخرین یوں ہوگی کہ زید (موضوع) قائم (محمول) قیام زید (نسبت تنقیدیہ) وقوع قیام زید (نسبت خبریہ) ہے۔

﴿2﴾ حکماء خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین، دونوں نسبت خبریہ کو مانتے ہیں، لیکن ان کے درمیان اعتبار میں فرق ہے، متاخرین چونکہ موضوع و محمول کے بعد نسبت تنقیدی کو مانتے ہیں، ان کے ہاں نسبت خبریہ کا تعلق نسبت تنقیدیہ کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً زَيْدٌ قَائِمٌ میں قیام زید نسبت تنقیدی ہے، تو اسی قیام زید کا وقوع نسبت خبریہ ہے، جسے وہ (متاخرین) وقوع النسبة التقيديہ (ایجابی صورت میں) اور لا وقوع النسبة التقيديہ (سلبی صورت میں) سے تعبیر کرتے ہیں، جبکہ حکماء متقدمین نسبت تنقیدیہ کو مانتے ہی نہیں، تو ان کے نزدیک موضوع و محمول کے درمیان فقط نسبت خبریہ ہوتی ہے جسے وقوع النسبة اور لا وقوع النسبة سے تعبیر کرتے ہیں۔

نوٹ: ابن سینا سے پہلے والے حکماء متقدمین کہلاتے ہیں اور ان کے بعد والے متاخرین کہلاتے ہیں۔

مذکورہ تمہید کے بعد:

وَاخْتَارَ مَذْهَبَ الْقَدَمَاءِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے اجزائے قضیہ کے سلسلے میں متقدمین کے مذہب کو اختیار کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے اذعان و حکم کا متعلق قضیہ کی جزء اخیر کو قرار دیا ہے، جو کہ نسبت خبریہ ہے لیکن اگر وہ (ماتن) متاخرین کے مذہب کو اپناتے تو اذعان و حکم کا متعلق نسبت خبریہ کو نہ بناتے، بلکہ وقوع نسبت تقیید یہ یا لا وقوع نسبت تقیید یہ کو بناتے، اور یوں کہتے کہ اِنْ كَانَ اِذْعَانًا لِّوُقُوعِ النِّسْبَةِ التَّقْيِيدِيَّةِ اَوْ لَا وَقُوعِهَا حالانکہ ایسا نہیں، کیونکہ اس طرح کہنے سے ان کو نسبت تقیید یہ مانتی پڑتی، اس لئے کہ وقوع نسبت تقیید یہ تب ثابت ہوگا، جب نسبت تقیید یہ مانی جائے۔

هُوَ جُزْءٌ اٰخِرٌ لِّلْقَضِيَّةِ هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ: شارح کی اس عبارت پر ایک اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: هُوَ جُزْءٌ اٰخِرٌ لِّلْقَضِيَّةِ کی تفسیر هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ سے کرنا درست نہیں، کیونکہ قضیہ کا جزء اخیر جس طرح نسبت خبریہ ہوتی ہے، اسی طرح نسبت اتصال و انفصال بھی ہوتی ہے، جو کہ قضیہ شرطیہ میں پائی جاتی ہے، لہذا یوں کہنا چاہے تھا هُوَ النِّسْبَةُ الْخَبَرِيَّةُ وَنِسْبَةُ الْاِتِّصَالِ وَالْاِنْفِصَالِ یعنی قضیہ کا جزء اخیر نسبت خبریہ (خواہ ثبوتیہ ہو یا سلبیہ) اور نسبت اتصال و انفصال ہے۔

جواب: 1۔ اس تفسیر سے قضیہ کی جزء اخیر کا حصر مراد نہیں، بلکہ نسبت تقیید یہ کی نفی کرنا ہے۔

جواب: 2: نسبت خبریہ قضیہ حملیہ میں ہوتی ہے، جبکہ نسبت اتصال و انفصال قضیہ شرطیہ متصلہ و منفصلہ میں ہوتی ہے، جبکہ قضیہ شرطیہ: قضیہ حملیہ کی فرع ہے، کیونکہ پہلے قضیہ حملیہ ہوتا ہے پھر اداة اتصال و انفصال داخل کر کے شرطیہ بنایا جاتا ہے، شارح

نے یہاں پر اصل قضیہ کی نسبت کو بیان کیا ہے، اور فرع قضیہ کی نسبت کو اصل قضیہ کی نسبت پر قیاس کرتے ہوئے چھوڑ دیا گیا ہے۔

وَسَيُشِيرُ إِلَى تَثْلِيثِ الْخ: سے غرض شارح اپنے آپ پر ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: قول ماتن اِنْ كَانَ اِدْعَانًا لِلنِّسْبَةِ: قضیہ کے تین اجزاء ہونے کی دلیل تو نہیں ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ مضاف اور معطوف محذوف ہو، اور اصلاً عبارت یوں ہو کہ اِنْ كَانَ اِدْعَانًا لِقُوعِ النِّسْبَةِ اَوْ لَا وَقُوعُهَا تَوَاسُطُ طَرَحِ مُصَنَّفٍ كَقَرِيبِ اَيْ اجزاء قضیہ چار ہوں گے۔

جواب: ماتن نے قضایا کے باب میں اجزاء قضیہ کے تین ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، لہذا مضاف یہاں محذوف نہیں ہو سکتا۔

سوال: اجزائے قضیہ میں اختلاف کیوں ہے؟

جواب: قبل از جواب دو باتیں ذہن نشین کرنا ضروری ہیں۔

(1) علم اور معلوم متحد بالذات ہیں۔ (2) مُتَّحِدُ الْمُتَّحِدِ مُتَّحِدٌ (متحد کا متحد بھی متحد ہوتا ہے)

جواب: اجزائے قضیہ میں اختلاف کا باعث ایک اور اختلاف ہے، جو حکمائے متقدمین اور متاخرین کے مابین ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگر قضیہ میں شک پیدا ہو (جو کہ قسم تصور ہے) تو اس تصور کا تعلق کس نسبت سے ہوگا؟

حکمائے متاخرین کہتے ہیں! کہ ان تصورات اربعہ (شک، وہم، تخیل، تکذیب) کا تعلق نسبت خبریہ سے ہو نہیں سکتا، کیونکہ نسبت خبریہ کا متعلق تصدیق ہوتی ہے، اگر تصور کا متعلق بھی نسبت خبریہ کو قرار دیں! تو پھر تصور اور تصدیق کا متحد بالذات ہونا لازم آئے گا (حالانکہ یہ باطل ہے) کیونکہ تصدیق کا معلوم یعنی وہ چیز کہ جس سے تصدیق کا تعلق ہوا کرتا ہے، وہ نسبت خبریہ ہے، لہذا مذکورہ قاعدے (علم اور معلوم متحد بالذات ہیں) کے تحت تصدیق اور نسبت خبریہ متحد بالذات ہیں۔

اب اگر تصور کا تعلق بھی نسبتِ خبریہ سے جوڑ دیں! تو تصور اور نسبتِ خبریہ کا ماقبل کی طرح اتحاد بالذات ہونا لازم آئے گا، کیونکہ تصور کا اتحاد اس نسبتِ خبریہ سے ہو گیا، کہ جس سے اتحاد تصدیق کا ہے، یعنی تصدیق کا متحد نسبتِ خبریہ ہے، اور نسبتِ خبریہ کا متحد تصور ہے، اور مناطقہ کا مشہور و معروف ضابطہ ہے کہ مُتَّحِدُ الْمُتَّحِدِ مُتَّحِدٌ کہ متحد کا متحد بھی متحد ہوتا ہے اس ضابطہ کے تحت تصور اور تصدیق ایک ہو گئے، یعنی وہ تصور جو تصدیق کے متحد (نسبتِ خبریہ) کا متحد تھا وہ تصدیق کا متحد ہو گیا، الغرض حکماء متاخرین کے نزدیک تصوراتِ اربعہ کا تعلق نسبتِ خبریہ سے ہو نہیں سکتا، کیونکہ ان کے ہاں نسبتِ خبریہ کے علاوہ ایک اور نسبت کی ضرورت ہوگی، جس کے ساتھ تصور کا تعلق ہو سکے، وہ نسبتِ تقیید یہ ہے، جسے نسبتِ بین بین بھی کہتے ہیں، تو اس طرح تصور اور تصدیق کا متحد ہونا لازم نہیں آئے گا۔

جبکہ حکمائے متقدمین کہتے ہیں! کہ جس وقت تصور کا تعلق نسبتِ خبریہ سے ہوگا، اس وقت تصدیق کا تعلق نسبتِ خبریہ سے نہیں ہوگا، اور جب تصدیق کا تعلق ہوگا تو تصور کا تعلق نہیں ہوگا، اِتِّحَادُ الْمُتَبَايِنَيْنِ تو تب ہو کہ جب نسبتِ خبریہ کا تعلق بیک وقت دونوں سے ہو، حالانکہ تعلق ایک وقت میں دونوں سے نہیں ہوتا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْأَفْتَصُّوْرُ سَوَاءٌ كَانِ اِذْرَاكًا لِأَمْرٍ وَاحِدٍ كَتَصَوْرٍ زَيْدٍ أَوْ لَأُمُورٍ مُتَعَدَّةٍ بِدُونِ النِّسْبَةِ كَتَصَوْرٍ زَيْدٍ وَعَمْرٍ أَوْ مَعَ نِسْبَةٍ غَيْرِ تَامَةٍ كَتَصَوْرٍ غُلَامٍ زَيْدٍ أَوْ تَامَةٍ اِنْشَائِيَةٍ كَتَصَوْرٍ اِضْرِبْ أَوْ خَبْرِيَّةٍ مُذَرَكَةٍ بِاِذْرَاكِ غَيْرِ اِذْعَانِيٍّ كَمَا فِي صُوْرَةِ التَّخْيِيلِ وَالشَّكِّ وَالْوَهْمِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَالْأَفْتَصُّوْرُ سَوَاءٌ كَانِ اِذْرَاكًا لِأَمْرٍ وَاحِدٍ كَتَصَوْرٍ زَيْدٍ أَوْ لَأُمُورٍ مُتَعَدَّةٍ بِدُونِ النِّسْبَةِ كَتَصَوْرٍ زَيْدٍ وَعَمْرٍ أَوْ مَعَ نِسْبَةٍ غَيْرِ تَامَةٍ كَتَصَوْرٍ غُلَامٍ زَيْدٍ أَوْ تَامَةٍ اِنْشَائِيَةٍ كَتَصَوْرٍ اِضْرِبْ أَوْ خَبْرِيَّةٍ مُذَرَكَةٍ بِاِذْرَاكِ غَيْرِ اِذْعَانِيٍّ كَمَا فِي صُوْرَةِ التَّخْيِيلِ وَالشَّكِّ وَالْوَهْمِ

تصور، یا بغیر نسبت کے امورِ متعددہ کا (ادراک ہو) جیسے زید اور عمرو کا تصور، یا نسبتِ غیر تامہ کے ساتھ (ادراک ہو) جیسے غلامِ زید کا تصور، یا نسبتِ تامہ انشائیہ کے ساتھ، جیسے اِضْرِبْ کا تصور، یا (ادراک ہو) اس

نسبت خبریہ کے ساتھ کہ جس کا ادراک کیا گیا ہو غیر اذعانی ادراک کے ساتھ، جس طرح کہ تخیل، شک اور وہم کی صورت میں ہے۔

تشریح: سَوَاءٌ كَانَ إِدْرَاكَكَ الْخ: سے غرض شارح اقسام تصور بیان کرنا ہے۔ قبل از بیان اقسام تصور ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

☆ اصلاً علم کی سولہ (16) اقسام ہیں، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

احساس، تخیل، توہم، تعقل، مرکب ناقص، مرکب انشائی، تخیل، وہم، شک، تکذیب، ظن، جہل مرکب، تقلید، عین الیقین، علم الیقین، حق الیقین۔

☆ ان کی وجہ حصر یہ ہے، کہ معلوم چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی، مفرد ہوگی یا مرکب ہوگی، مفرد ہوگی تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگی، کلی ہوگی یا جزئی ہوگی، جزئی ہوگی تو پھر دو حال خالی نہیں ہوگی، محسوس مبصر ہوگی یا معقولی ہوگی، اگر جزئی محسوس مبصر ہوگی تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہوگی، اُس کا ادراک حواس ظاہرہ سے ہوگا یا حواس باطنہ سے، اگر جزئی محسوس مبصر کا ادراک حواس ظاہرہ سے ہو، تو اسے احساس کہتے ہیں، مثلاً خالد کو دیکھ کر خالد کا علم احساس ہے، اور ادراک حواس باطنہ سے ہو، تو اسے تخیل کہتے ہیں، مثلاً آپ نے خالد کو دیکھا اور وہ چلا گیا پھر کسی نے خالد کے متعلق پوچھا، آپ نے اُس کے متعلق سوچا، تو جو خالد کی تصویر ذہن میں آئے، وہ خالد کا تخیل ہے۔

اور اگر معلوم چیز مفرد جزئی ہے، لیکن محسوس مبصر نہیں بلکہ معقولی ہے، تو اسے توہم کہتے ہیں، مثلاً خالد کی محبت یہ مفرد جزئی اور معقولی ہے۔ اگر معلوم چیز کلی ہے تو اسے تعقل کہتے ہیں، مثلاً بغض و حسد کا عام مفہوم، لیکن اگر معلوم چیز مرکب ہے تو دو حال سے خالی نہیں ہوگی وہ مرکب تام ہوگی یا مرکب ناقص، اگر مرکب ناقص ہے تو پانچویں قسم، اور تام ہے، تو پھر دو حال سے خالی نہیں، تام خبری ہوگی یا انشائی اگر انشائی ہے تو چھٹی قسم، اگر خبری ہے تو دو صورتیں ہیں کہ حکم لگایا گیا ہے یا نہیں، اگر نہیں لگایا گیا تو تخیل، اور لگایا گیا ہے تو تین صورتیں ہیں، کہ حکم سچا ہوگا، یا جھوٹا

ہوگا، یا دونوں احتمال ہونگے، اگر جھوٹا ہو تو تکذیب، اگر دونوں احتمال ہوں، تو پھر دو صورتیں ہیں کہ دونوں احتمال برابر ہوں گے، یا ایک جانب رائج اور ایک جانب مرجوح، اگر دونوں احتمال برابر ہوں، تو اُسے شک کہتے ہیں، لیکن اگر ایک جانب رائج اور ایک جانب مرجوح ہو، تو جانب رائج کو ظن، اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں، اور اگر حکم سچا ہے، تو پھر دو صورتیں ہوں گی، کہ حکم واقع کے مطابق ہوگا یا نہیں، اگر نہیں تو جہل مرکب، اور اگر ہے تو اسے جزم کہتے ہیں، پھر جزم دو حال سے خالی نہیں، کہ تشکیک مشکک سے زائل ہوگا یا نہیں، اگر ہوگا تو اسے تقلید کہتے ہیں، اور اگر نہ ہو تو اسے یقین و اذعان کہتے ہیں، پھر یقین کی تین صورتیں ہیں، یا مشاہدے سے ہوگا، یا جاننے سے ہوگا، یا تجربہ سے ہوگا، اگر مشاہدے سے ہو تو اسے عین الیقین کہتے ہیں، اگر جاننے سے ہو تو اسے علم الیقین کہتے ہیں، اور اگر تجربہ سے ہو تو اسے حق الیقین کہتے ہیں، مثلاً کسی نے کہا کہ آگ جلاتی ہے کسی نے سن کر مان لیا اسے علم الیقین کہتے ہیں، کسی نے آگ کو جلاتے ہوئے دیکھ کر مانا، اسے عین الیقین کہتے ہیں، اور اگر اس نے کوئی چیز آگ میں ڈال کر جل جانے سے مانا، اُسے حق الیقین کہتے ہیں۔

نوٹ: ان سولہ (16) اقسام علم میں سے ابتدائی نو (9) اقسام تصورات ہیں اور بقیہ سات (7) اقسام میں سے چھ تصدیقات ہیں، لیکن تکذیب کے متعلق اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ تصور ہے، کیونکہ اس میں حکم جھوٹا ہوتا ہے، بعض نے کہا کہ تکذیب تصدیق میں داخل ہے کیونکہ حکم ہے تو سہی، خواہ جھوٹا سہی۔

سَوَاءٌ كَانَ إِذْرًا كَمَا الْخ: سے غرض شارح اقسام تصور کو بیان کرنا ہے، یاد رہے کہ اقسام تصور نو (9) ہیں جیسا کہ ماقبل میں گزرا، شارح اُن اقسام تسعہ کو وجہ حصر میں پانچ (5) صورتوں کے تحت بیان کر دیئے۔

شارح کہتے ہیں کہ تصور دو حال سے خالی نہیں، یا امر واحد کا ہوگا، یا امور متعدّدہ کا، اگر امر واحد کا ہو تو یہ پہلی قسم، اگر امور متعدّدہ کا ہو، تو پھر دو حال سے خالی نہیں،

نسبت کے ساتھ ہوگا، یا بغیر نسبت کے ہوگا، اگر نسبت کے بغیر ہو تو دوسری قسم، جیسے زید و عمر کا تصور اور اگر نسبت کے ساتھ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں، وہ نسبت تامہ ہوگی یا نسبت ناقصہ، اگر نسبت ناقصہ ہے تو تیسری قسم، جیسے غلام زید (مرکب اضافی) کا تصور اور اگر نسبت تامہ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں کہ وہ نسبت تامہ خبریہ ہوگی یا انشائیہ ہوگی اگر انشائیہ ہو تو چوتھی قسم جیسے اضرب (صیغہ امر) کا تصور، اور اگر نسبت خبریہ ہو تو پھر دو صورتیں ہیں، کہ وہ نسبت خبریہ اذعانی ہوگی، یا غیر اذعانی، اگر غیر اذعانی ہو، تو پانچویں قسم، اور اگر اذعانی ہو تو تصدیق ہے۔ گویا کہ تصدیق کے لئے چار چیزیں شرط ہیں۔

(۱) نسبت ہو (۲) نسبت تامہ ہو (۳) وہ نسبت تامہ خبریہ ہو (۴) نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد ہو۔

اب رہی یہ بات ! کہ تصور کی مذکورہ اقسام تسعہ ان پانچ صورتوں کے تحت کیسے ہوگی؟ تو وہ اس طرح دوسری صورت (نسبت نہ ہو) کے تحت تصور کی پہلی چار قسمیں داخل ہوں گی (احساس، تخیل، توہم، تعقل) کیونکہ ان میں سرے سے نسبت ہی نہیں ہوتی، تیسری قسم (نسبت ناقصہ ہو) کے تحت مرکب ناقص داخل ہو گیا، چوتھی قسم (نسبت تامہ انشائیہ ہو) کے تحت مرکب انشائی داخل ہو گیا، اور پانچویں قسم (نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو) کے تحت تخیل، وہم اور شک داخل ہو گیا۔

یہاں کہیں ! کہ شارح علامہ عبد اللہ یزدی نے سَوَاءَ رِکَانٍ اِذَا تَا

الخ: سے جو کچھ کہا ہے اس سے نفی کی تین صورتیں ہو گئیں۔

(۱) سرے سے نسبت ہی نہ ہو تو اس میں تصور کی پہلی چار قسمیں داخل ہوں گی (احساس، تخیل، توہم، تعقل)

(۲) نسبت تامہ خبریہ نہ ہو، تامہ نہ ہو اس سے مرکب ناقص داخل ہو گیا، اور خبریہ نہ ہو اس سے مرکب انشائی داخل ہو گیا۔

(۳) نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو، اس سے تخیل، وہم، اور شک تینوں قسمیں داخل ہو گئیں۔

﴿متن﴾ وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُورَةِ وَالْإِكْتِسَابِ بِالنَّظَرِ
ترجمہ: اور وہ دونوں (تصور و تصدیق) بدلتے ضرورت اور اکتساب بال نظر
سے حصہ لیتے ہیں۔

تشریح: وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُورَةِ الخ سے غرض ماتن تصور و تصدیق کی تقسیم
ضروری و نظری کی طرف کرنا ہے،

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَيَقْتَسِمَانِ ☆ الْإِقْتِسَامُ بِمَعْنَى اخْتِذِ الْقِسْمَةِ عَلَى
مَا فِي الْأَسَاسِ أَيْ يَقْتَسِمُ التَّصَوُّرُ وَالتَّصَدِيقُ كُلًّا مِنْ وَصْفِي
الضَّرُورَةِ أَيْ الْحُصُولِ بِالنَّظَرِ وَالْإِكْتِسَابِ أَيْ الْحُصُولِ
بِالنَّظَرِ فَيَأْخُذُ التَّصَوُّرُ قِسْمًا مِنَ الضَّرُورَةِ فَيَصِيرُ ضَرْبًا وَقِسْمًا
مِنَ الْإِكْتِسَابِ فَيَصِيرُ كَسْبًا وَكَذَلِكَ الْحَالُ فِي التَّصَدِيقِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَيَقْتَسِمَانِ ☆ الاقسام حصہ لینے کے معنی میں ہے،
اس بناء پر جو اساس کتاب میں ہے یعنی تصور اور تصدیق ضرورت یعنی نظرو
فکر کے بغیر حاصل ہونا اور اکتساب یعنی نظرو فکر کے ساتھ حاصل ہونا،
دونوں وصفوں میں سے ہر ایک سے حصہ لیتے ہیں، پس تصور ضرورت کا
حصہ حاصل کر کے ضروری بن جاتا ہے، اور اکتساب کا حصہ لے کر کسبی بن
جاتا ہے، اور یہی حال تصدیق کا ہے۔

تشریح: الْإِقْتِسَامُ بِمَعْنَى اخْتِذِ الخ: سے غرض شارح متن پر ہونے والے
اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: قول ماتن يَقْتَسِمَانِ: اقسام سے ہے، اور اقسام الی کے واسطے سے
متعدی ہوتا ہے، بنفس متعدی نہیں ہوتا، جبکہ ماتن نے بنفس متعدی کیا ہے، جو کہ درست
نہیں ہے، لہذا ماتن کو چاہیے تھا کہ یوں کہتے يَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُورَةِ إِلَى الضَّرُورَةِ
وَالْإِكْتِسَابِ بِالنَّظَرِ۔

جواب: اقسام بنفس متعدی ہوتا ہے، کیونکہ لغت کی کتاب اساس میں اس کا

معنی اَنَحْذِلُ الْقِسْمَ (حصہ پکڑنا) ہے، اور اخذ بنفسہ متعدی ہوتا ہے، لہذا اخذ جس کا (اقتسام) معنی ہے، وہ بھی بنفسہ متعدی ہوگا۔

فائدہ: بعض لوگوں نے مذکورہ سوال کا جواب یوں دیا ہے کہ ضرورت اور اکتساب منصوب بنزع الخافض ہیں، یعنی اصلاً یہ الی حرف جار کے ساتھ تھے پھر حرف جر کو حذف کر کے ان کو منصوب پڑھتے ہیں۔

آیَ يَقْتَسِمُ التَّصَوُّرُ وَالتَّصَدِيقُ الْخ: سے غرض شارح قول ماتن يَقْتَسِمَانِ کی ضمیر تشبیہ کا مرجع بیان کرنا ہے، کہ اُس کا مرجع تصور اور تصدیق ہے۔

كُلًّا مِنْ وَصْفِي الضَّرُورَةِ الْخ: سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے۔
 ۱۵۹: یہ ہوتا تھا کہ ماتن کے قول وَيَقْتَسِمَانِ بِالضَّرُورَةِ الْخ (تصور اور تصدیق ہدائتہ ضرورت و اکتساب کی طرف منقسم ہوتے ہیں) کا مطلب شاید یہ ہو کہ تمام تصور ضروری ہوں، اور تمام تصدیق نظری ہوں، یا اس کے برعکس (تمام تصور نظری ہوں اور تمام تصدیق ضروری ہوں) ہو، اور تصور و تصدیق میں سے ہر ایک ضروری و نظری نہ ہو۔

جواب: شارح علامہ عبد اللہ یزدی کہتے ہیں، کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک وصف بالضرورت، اور وصف اکتساب بالنظر سے حصہ لیتے ہیں، جو تصور ضرورت سے حصہ لے گا وہ ضروری بن جائے گا، اور جو اکتساب سے حصہ لے گا وہ کسی بن جائے گا، اسی طرح جو تصدیق ضرورت سے حصہ لے گی وہ تصدیق ضروری بن جائے گی، اور جو تصدیق کسب سے حصہ لے گی وہ تصدیق کسی بن جائے گی۔

آیَ الْحُصُولُ بِلاَ نَظَرٍ: سے شارح نے ضرورت کا معنی بتا دیا کہ نظر و فکر کے بغیر حصول کو ضرورت کہتے ہیں۔

آیَ الْحُصُولُ بِالنَّظَرِ: سے شارح نے اکتساب کا معنی بتا دیا کہ نظر و فکر کے ساتھ حصول کو اکتساب کہتے ہیں، نیز ضرورت و اکتساب کی تعریف سے شارح نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ ضرورت و اکتساب کے درمیان تقابل عدم و ملکہ ہے، اکتساب

وجودی چیز ہے، اور ضرورتِ عدلی چیز ہے۔

﴿شرح﴾ قَالَ مَذْكُورٌ فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ صَرِيحًا هُوَ انْقِسَامُ
الضَّرُورَةِ وَالْاِكْتِسَابِ وَيُعْلَمُ انْقِسَامُ كُلِّ مِنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصْدِيقِ
إِلَى الضَّرُورِيَّ وَالْكَسْبِيَّ ضَمْنًا وَكِنَايَةً وَهِيَ اِبْلَغٌ وَاحْسَنُ مِنَ
الصَّرِيحِ

ترجمہ: پس اس عبارت میں صراحت جو مذکور ہے، وہ ضرورت و اکتساب کا
تقسیم ہونا ہے، اور تصور و تصدیق میں سے ہر ایک کا ضروری و کسبی کی طرف
تقسیم ہونا ضمناً اور کنایہ معلوم ہو رہا ہے، اور کنایہ زیادہ بلیغ اور زیادہ حسن
والا ہوتا ہے صراحت سے۔

تشریح: قَالَ مَذْكُورٌ فِي الْخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک
اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماثن نے جو تصور اور تصدیق کی تقسیم کی ہے، اُس سے صراحت تو یہ معلوم
ہوتا ہے، کہ یہ تقسیم ضرورت اور اکتساب کی ہے، اس لیے کہ ماثن نے کہا ہے کہ تصور اور
تصدیق دونوں ضرورت اور اکتساب سے حصہ پکڑتے ہیں، تو جب ضرورت کا ایک حصہ
تصور نے اور ایک حصہ تصدیق نے پکڑا، اس طرح اکتساب کا ایک حصہ تصور نے پکڑا،
اور ایک حصہ تصدیق نے، تو اس طرح ضرورت کے بھی دو حصے ہو گئے، اور اکتساب کے
بھی دو حصے ہو گئے، لہذا یہ تقسیم ضرورت اور اکتساب کی ہوئی نہ کہ تصور اور تصدیق کی؟

جواب: صراحت تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ تقسیم ضرورت اور اکتساب کی ہے، لیکن
ضمناً اور کنایہ تصور اور تصدیق کی تقسیم ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، ضمناً اور کنایہ ایسے کہ
ضرورت اور اکتساب کی تقسیم تصور اور تصدیق کی طرف تب ہوگی، جب تصور اور تصدیق
کی تقسیم ضرورت اور اکتساب کی طرف ہوگی، یعنی تصور اور تصدیق کی تقسیم ضرورت و اکتساب
کی طرف ہوئے بغیر ضرورت و اکتساب کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف نہیں ہو سکتی۔ گویا
ضرورت و اکتساب کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف ملزوم ہے، اور تصور و تصدیق کی تقسیم

ضرورت و اکتساب کی طرف لازم ہے، بس! یہاں پر ماتن نے ملزوم بول کر لازم مراد لیا ہے۔

وہی اَبْلَغُ وَاَحْسَنُ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: عموماً تصور اور تصدیق کی تقسیم ضرورت و اکتساب کی طرف صراحت ہوتی ہے
ماتن نے کنایہ کیوں کی؟

جواب: الْكِنَايَةُ اَبْلَغُ وَاَحْسَنُ مِنَ الصَّرِيحِ عِنْدَ الْفَصَحَاءِ یعنی فصحاء کے
ہاں! صراحت کی نسبت کنایہ کے اندر زیادہ حسن اور زیادہ بلاغت ہوتی ہے، اس لیے
ماتن نے یہ تقسیم کنایہ کی ہے۔

رہی یہ بات! کہ کنایہ اَبْلَغُ وَاَحْسَنُ کیوں ہے؟

جواب: چونکہ کنایہ میں غور و خوض کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے، اور مشقت اٹھانی
پڑتی ہے، اور مشقت سے حاصل ہونے والی چیز کی قدر زیادہ ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالضَّرُورَةِ ☆ اِشَارَةٌ اِلَى اَنَّ هَذِهِ الْقِسْمَةَ بَدِيهِيَّةٌ لَا
تَحْتَاجُ اِلَى تَجَسُّمٍ لِاسْتِدْلَالٍ كَمَا ارْتَكَبَهُ الْقَوْمُ وَذَلِكَ لِاَنَّا اِذَا
رَجَعْنَا اِلَى وِجْدَانِنَا وَجَدْنَا مِنَ التَّصَوُّرَاتِ مَا هُوَ حَاصِلٌ لَنَا بِلَا
نَظَرٍ كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَمِنْهَا مَا هُوَ حَاصِلٌ لَنَا بِالنَّظَرِ
وَالْفِكْرِ كَتَصَوُّرِ حَقِيقَةِ الْمَلِكِ وَالْجِنِّ وَكَذَا مِنَ التَّصَدِيقَاتِ مَا
يَحْصُلُ بِلَا نَظَرٍ كَالْتَّصَدِيقِ بِاَنَّ الشَّمْسَ مُشْرِقَةٌ وَالنَّارُ مُخْرِقَةٌ
وَمِنْهَا مَا يَحْصُلُ بِالنَّظَرِ كَالْتَّصَدِيقِ بِاَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ وَالصَّانِعُ
مَوْجُودٌ

ترجمہ: مصنف کا قول بِالضَّرُورَةِ: اشارہ ہے اس امر کی طرف، کہ بے
شک یہ تقسیم بدیہی ہے، جو دلائل کی تکلیف اٹھانے کی محتاج نہیں ہے، جیسا
کہ قوم (مناطقہ) اس کا ارتکاب کیا ہے، اور یہ اس لیے کہ بے شک جب
ہم اپنے وجدان کی طرف رجوع کرتے ہیں، تو ہم بعض تصورات ایسے

پاتے ہیں جو ہمیں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ گرمی اور سردی کا تصور، اور کچھ اُن میں سے وہ جو ہمیں حاصل ہوتے ہیں نظر و فکر کے ساتھ، جیسا کہ فرشتہ اور جن کی حقیقت کا تصور، اور اسی طرح تصدیقات میں سے کچھ وہ ہیں جو ہمیں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہیں، جیسا کہ اس بات کی تصدیق کہ سورج روشن ہے، اور آگ جلانے والی ہے، اور ان میں سے کچھ وہ ہیں جو نظر و فکر کے ساتھ حاصل ہوتی ہیں، جیسا کہ اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے اور صانع موجود ہے۔

تشریح: اِشَارَةٌ اِلٰی اَنَّ هٰذِهِ النِّحَی: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب

دینا ہے۔

قبل از سوال ایک ضروری فائدہ ملاحظہ فرمائیں، متن میں مذکور لفظ بِالضَّرُورَةِ کے دو معنی ہیں اور دونوں کا استعمال یہاں پر صحیح ہے۔

(1) بِالضَّرُورَةِ بمعنی بداهت: (واضح ہونا) مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق واضح طور پر ضروری اور نظری کی طرف تقسیم ہوتے ہیں۔

(2) بِالضَّرُورَةِ بمعنی وجوب: اور اب مطلب یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق وجوبی طور پر ضروری اور نظری کی طرف تقسیم ہوتے ہیں۔

سوال: ماتن نے تصور اور تصدیق کی تقسیم کرتے ہوئے بِالضَّرُورَةِ کی قید کیوں لگائی؟

جواب: ماتن نے اس قید کے ذریعے ان لوگوں کا رد کر دیا ہے، جنہوں نے اس تقسیم کو ثابت کرنے کے لئے استدلال سے کام لیا ہے، ماتن نے کہا کہ یہ تقسیم بدیہی ہے استدلال کی حاجت نہیں ہے۔

وَذٰلِكَ لِاَنَّا اِذَا رَجَعْنَا النِّحَی: سے غرض شارح اس تقسیم کے بدیہی ہونے پر دلیل دینا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ تقسیم بدیہی ہے، اس طرح کہ اگر ہم اپنے من میں

جھانکیں!، تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ بعض تصورات اور تصدیقات ایسے بھی ہیں، جو بچوں کو بھی حاصل ہو جاتے ہیں، حالانکہ ان میں فکر کی صلاحیت نہیں ہوتی اور بعض ایسے بھی ہیں، جو بڑوں کو بھی نظر و فکر کے بغیر حاصل نہیں ہوتے، مثلاً سردی اور گرمی کا تصور، تصور ضروری و بدیہی ہے، اور فرشتہ اور جن کا تصور، تصور نظری و کسی ہے۔ اسی طرح آگ گرم ہے کی تصدیق، تصدیق ضروری و بدیہی ہے، اور عالم حادث ہے کی تصدیق، تصدیق نظری و کسی ہے۔

﴿متن﴾ وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُولِ لِتَحْصِيلِ الْمَجْهُولِ
ترجمہ: اور وہ (نظر و فکر) معقول کو ملاحظہ کرنا ہے مجہول کو حاصل کرنے کے لیے۔

تشریح: وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْخ: سے غرض ماتن نظر و فکر کی تعریف کرنا ہے۔
﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُولِ ☆ آيِ النَّظَرُ تَوَجُّهُ النَّفْسِ
نَحْوَ الْأَمْرِ الْمَعْلُومِ لِتَحْصِيلِ أَمْرٍ غَيْرِ مَعْلُومٍ
ترجمہ: ماتن کا قول وَهُوَ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُولِ: یعنی نظر، نفس کا متوجہ ہونا امر معلوم کی طرف امر غیر معلوم کو حاصل کرنے کے لیے۔

تشریح: آيِ النَّظَرُ تَوَجُّهُ النَّفْسِ الْخ: سے شارح کی متعدد اغراض ہیں جنہیں ترتیب سے ملاحظہ فرمائیں۔

(۱) النَّظَرُ: سے شارح نے حُصْنِیْر کا مرجع بیان کر دیا۔ (۲) تَوَجُّهُ سے ملاحظہ کا معنی بتا دیا۔

(۳) النَّفْسُ: سے شارح نے قول ماتن مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُولِ میں اضافت بتادی، کہ مُلَاحَظَةُ الْمَعْقُولِ میں مصدر کی اضافت مفعول کی طرف ہے، اور مصدر کا فاعل النَّفْسُ ہے جو کہ محذوف ہے۔

(۴) متن میں الْمَعْقُولُ اور الْمَجْهُولِ دونوں صفت کے صیغے ہیں، اور ہر صفت کا کوئی نہ کوئی موصوف ہوتا ہے، شارح نے بتا دیا کہ ان کا موصوف لفظ الْأَمْر ہے۔

(5) الْمَعْلُومُ سَے الْمَعْقُولِ کا معنی، اور غَیْرِ مَعْلُومِ سَے الْمَجْهُولِ کا معنی بتا

دیا۔

﴿شرح﴾ وَفِي الْعُدُولِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُومِ إِلَى الْمَعْقُولِ فَوَائِدُ مِنْهَا
التَّحَرُّزُ عَنْ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ الْمَشْتَرَكِ فِي التَّعْرِيفِ وَمِنْهَا التَّنْبِيْهُ
عَلَى أَنَّ الْفِكْرَ إِنَّمَا يَجْرِي فِي الْمَعْقُولَاتِ أَيْ الْأُمُورِ الْكُلِّيَّةِ
الْحَاصِلَةِ فِي الْعَقْلِ دُونَ الْأُمُورِ الْجُزْئِيَّةِ فَإِنَّ الْجُزْئِيَّ لَا يَكُونُ
كَاسِبًا وَلَا مُكْتَسَبًا وَمِنْهَا رِعَايَةُ السَّجْعِ

ترجمہ: اور لفظ معلوم سے معقول کی طرف عدول کرنے میں کئی فوائد ہیں،
ان میں سے (ایک فائدہ) تعریف میں لفظ مشترک کے استعمال سے بچنا
ہے، اور ان میں سے (دوسرا فائدہ) اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ فکر فقط
معقولات میں جاری ہوتی ہے، یعنی امور کلیہ میں جو عقل میں حاصل ہونے
والے ہیں، نہ کہ امور جزئیہ میں، کیونکہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے، اور نہ ہی
مکتسب، اور ان میں سے (تیسرا فائدہ) جمع کی رعایت ہے۔

تشریح: وَفِي الْعُدُولِ عَنْ لَفْظِ الْمَعْلُومِ إلخ: سے غرض شارح ایک
اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: عموماً مناطہ نظر و فکر کی تعریف میں لفظ معلوم کو ذکر کرتے ہیں مگر
معقول کو کیوں اختیار کیا؟

جواب: شارح کہتے ہیں کہ لفظ معلوم کے بجائے لفظ معقول کو ذکر کرنے میں کئی
فوائد ہیں، اس لئے اسے ذکر کیا گیا ہے۔

مِنْهَا التَّحَرُّزُ عَنْ اسْتِعْمَالِ إلخ: سے شارح فائدہ اول کو بیان کرنا ہے۔

فائدہ: 1: معلوم چونکہ علم سے ہے اور علم کا اطلاق کبھی حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ
فِي الْعَقْلِ پر ہوتا ہے، اور کبھی الصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ پر ہوتا
ہے، اور کبھی الْإِعْتِقَادُ الْجَازِمُ مُطَابِقٌ لِلْوَاقِعِ پر ہوتا ہے، اور کبھی ظن پر، اور جہل

مرکب پر، اور کبھی یقین پر، الغرض لفظ علم کئی معانی میں مشترک ہے، اور مشترک لفظ کو تعریفات میں ذکر کرنا نتیجہ ہوتا ہے، اس بنا پر ماتن نے لفظ معلوم کی جگہ لفظ معقول کو ذکر کیا ہے۔

وَمِنْهَا التَّنْبِيْهُ عَلَى اَنَّ الْخ: سے غرض شارح دوسرے فائدہ کو بیان کرنا ہے، قبل از فائدہ ثانی ایک ضروری بات ملاحظہ فرمائیں۔

ضروری بات: معلوم علم سے ہے، اور علم کا اطلاق کلیات (جنکا وجود ذہن میں ہوتا ہے) و جزئیات (جنکا وجود خارج میں ہوتا ہے) دونوں پر ہوتا ہے، جبکہ معقول عقل سے ہے، اور عقل کا اطلاق فقط کلیات پر ہوتا ہے۔

فائدہ: 2: شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے لفظ معقول کے استعمال سے اس بات پر تنبیہ کر دی کہ نظر و فکر صرف امور کلیہ میں ہوتی ہے، امور جزئیہ میں نہیں ہوتی، اگر معقول کی بجائے معلوم کہا جاتا، تو مطلب یہ ہوتا ہے کہ نظر و فکر امور کلیہ میں بھی ہوتی ہے، اور امور جزئیہ میں بھی ہوتی ہے، کیونکہ معلوم تو جزئیات کو بھی شامل ہے، حالانکہ نظر و فکر فقط امور کلیہ میں ہوتی ہے، امور جزئیہ میں نہیں ہوتی۔

فَاِنَّ الْجُزْئِيَّ لَا يَكُوْنُ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: نظر و فکر امور کلیہ میں ہوتی ہے، جزئیہ میں کیوں نہیں ہوتی؟

جواب: امور جزئیہ میں اس لئے نہیں ہوتی، کیونکہ جزئی نہ کاسب (دوسرے کو حاصل کرنے کا ذریعہ) ہوتی ہے، اور نہ ہی مکاسب (خود حاصل ہونے والی) ہوتی ہے، یعنی ایک جزئی کے جاننے سے دوسری جزئی کا علم حاصل نہیں ہوتا، مثلاً زید کے علم سے خالد کا علم نہیں آتا، اسی طرح جزئی ماحصل بھی نہیں بنتی، مثلاً حیوان اور ناطق کی ترکیب سے انسان حاصل ہوتا ہے، جو کہ کلی ہے جزئی نہیں ہے۔

سوال: خالد جزئی ہے اس کو جاننے سے ذات خالد جو کہ مشخص و جزئی ہے اس کا علم آ جاتا ہے، لہذا جزئی کے ذریعے جزئی کا علم آ جاتا ہے؟

جواب: جزئی کے جاننے سے جو جزئی معلوم ہوتی ہے، وہ حقیقتہً کلی کے ذریعے ہی معلوم ہوتی ہے، آپ کو خالد کے جاننے سے خالد کا جو علم آیا ہے، وہ خالد کی شکل سے نہیں آیا ہے، کیونکہ شکل تو بچپن سے بڑھاپے تک تبدیل ہوتی رہتی ہے، بلکہ ذات خالد کا علم ماہیت انسانی کی وجہ سے آیا ہے، اور ماہیت انسانی کلی ہے، جزئی نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ جزئی کے جاننے سے جزئی کا علم نہیں آتا۔

وَمِنْهَا رِعَايَةُ السَّجْعِ الْخ: سے غرض شارح لفظ معقول ذکر کرنے کا تیسرا فائدہ بیان کرنا ہے۔

فائدہ: 3: شارح کہتے ہیں ماتن لفظ معقول اس لئے لائے، تاکہ معقول کی مہول سے رعایت جمع ہو جائے۔

فائدہ: ~~سجّع~~: کہتے ہیں تَطْبِيقُ الْوَلَّاحِقِ لِلْسَّابِقِ فِي حَرْفِ الْآخِرِ مِنَ الْكَلِمَةِ الْآخِرَةِ (لاحق کو سابق کے مطابق بنانا آخری کلمہ کے آخری حرف کے ساتھ)

﴿متن﴾ قَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَا فَاخْتِجَ إِلَى قَانُونٍ يَعَصِمُ عَنْهُ فِي الْفِكْرِ وَهُوَ الْمَنْطِقُ

ترجمہ: اور کبھی نظر و فکر میں خطا واقع ہوتی ہے، پس حاجت ہوئی ایک ایسے قانون کی طرف جو غلطی سے بچائے اور وہ منطق ہے۔

تشریح: ماتن نے پہلے نظر و فکر کی تعریف کی تھی اب منطق کی غرض کو بیان فرما رہے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فِيهِ الْخَطَا ☆ بِدَلِيلٍ أَنَّ الْفِكْرَ قَدْ يَنْتَهِي إِلَى نَتِيجَةٍ كَحُدُوثِ الْعَالَمِ وَقَدْ يَنْتَهِي إِلَى نَقِيضِهَا كَقَدَمِ الْعَالَمِ فَاحْذَرِ الْفِكْرَ خَطَاً وَحِينَئِذٍ لَا مُحَالَةَ وَلَا لَزِمَ اجْتِمَاعِ النَّقِيضَيْنِ

ترجمہ: ماتن کا قول فِيهِ الْخَطَا کی دلیل یہ ہے کہ یقیناً فکر کبھی ایک نتیجہ کی طرف پہنچتی ہے، جیسے عالم کا حادث ہونا، اور کبھی اس کی نقیض کی طرف

پہنچتی ہے جیسے عالم کا قدیم ہونا، پس دو فکروں میں سے اس وقت ایک فکر یقیناً غلط ہوگی، ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

تشریح: بِدَلِيلِ أَنَّ الْفِكْرَ الْخ: سے غرض شارح قول ماتن قَدْ يَقَعُ فِيهِ الْخَطَا کی دلیل لانا ہے۔

شارح کہتے ہیں! کہ کئی عقلاء اور ارباب نظر نے نظر و فکر کیا، یعنی صغریٰ کبریٰ ملایا، تو اس نتیجے پر پہنچے، کہ عالم حادث ہے، اور استدلال یوں کیا اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ اور بعض دیگر نے نظر و فکر کیا، تو وہ اس نتیجے پر پہنچے، کہ عالم قدیم ہے، اور استدلال یوں کیا اَلْعَالَمُ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمُوَثِّرِ وَكُلُّ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمُوَثِّرِ قَدِيمٌ فَالْعَالَمُ قَدِيمٌ اب ظاہر ہے ان دونوں فکروں میں سے ایک کا غلط ہونا ضروری ہے، ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا، جو کہ باطل ہے، لہذا ایک فکر یقیناً غلط ہے، پس ثابت ہوا کہ نظر و فکر میں خطاء واقع ہو جاتی ہے۔

اعتراض: اَلْعَالَمُ حَادِثٌ اور اَلْعَالَمُ قَدِيمٌ نقیضین کیسے ہو سکتی ہیں؟ جبکہ تناقض کے لیے شرط ہے کہ دونوں قضیوں کا ایجاب و سلب میں اختلاف ہو، جو کہ یہاں نہیں پایا جاتا؟

جواب: یہاں نقیض سے مراد منافی فی الجملہ ہے، لہذا اعتراض نہ رہا، کیونکہ ان دونوں میں منافاة ہے۔

﴿شرح﴾ فَلَا بُدَّ مِنْ قَاعِدَةٍ كَلِمَةٍ لَوْ رُوِيَ لَمْ يَقَعِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ وَهِيَ الْمَنْطِقُ

ترجمہ: پس ایک قاعدہ کلیہ کا ہونا ضروری ہے، کہ اگر اس کی رعایت کی جائے تو فکر میں غلطی واقع نہ ہو، اور وہ منطق ہے۔

تشریح: فَلَا بُدَّ مِنْ قَاعِدَةٍ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا کہ خطاء فی الفکر سے بچانے والا قانون منطق ہے، حالانکہ

یہ بات نہیں، کیونکہ اگر ایسے ہوتا! تو کسی منطقی سے کبھی خطاء واقع نہ ہوتی، حالانکہ منطقیوں سے خطاء واقع ہوتی ہے، جیسا کہ ابھی بعض مناطقہ کا قول گذرا کہ عالم قدیم ہے۔

جواب: یہاں عبارت لَوْ رُوِیَتْ محذوف ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر اس قانون کی رعایت کی جائے، تو پھر یہ قانون خطاء فی الفکر سے بچاتا ہے اور وہ قانون منطقی ہے۔

﴿شرح﴾ فَقَدْ ثَبَتَ اَحْتِیَاجُ النَّاسِ اِلَى الْمَنْطِقِ فِی الْعِصْمَةِ عَنِ الْخَطَا فِی الْفِکْرِ بِثَلَاثِ مُقَدَّمَاتٍ اَوَّلٰی اَنَّ الْعِلْمَ اِمَّا تَصَوُّرٌ اَوْ تَصْدِیْقٌ وَالثَّانِیَةُ اَنَّ کُلًّا مِنْهُمَا اِمَّا یَحْصُلُ بِلَا نَظَرٍ اَوْ یَحْصُلُ بِالنَّظَرِ وَالثَّالِثَةُ اَنَّ النَّظَرَ قَدْ یَقَعُ فِیْهَا الْخَطَا فَهَذِهِ الْمُقَدَّمَاتُ الثَّلَاثُ تُفِیْدُ اَحْتِیَاجَ النَّاسِ فِی التَّحَرُّزِ عَنِ الْخَطَا فِی الْفِکْرِ اِلَى قَانُونٍ وَذَالِکَ هُوَ الْمَنْطِقُ .

ترجمہ: پس منطق کی طرف لوگوں کا محتاج ہونا خطاء فی الفکر سے بچنے کے لیے تین مقدمات سے ثابت ہوا، پہلا مقدمہ کہ علم تصور ہے یا تصدیق ہے، دوسرا یہ کہ یقیناً ان دونوں میں سے ہر ایک نظر کے بغیر حاصل ہوگا، یا نظر کے ساتھ حاصل ہوگا، اور تیسرا یہ کہ نظر میں کبھی غلطی واقع ہوتی ہے، پس یہ تینوں مقدمات میں لوگوں کو فکر میں غلطی سے بچنے کے لیے ایک قانون کے محتاج ہونے کی طرف فائدہ دیتے ہیں۔ اور وہ قانون منطق ہے۔

تشریح: فَقَدْ ثَبَتَ اَحْتِیَاجُ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: جناب! یہ مقدمہ ہے اور مقدمہ میں تین چیزوں کا بیان ہوتا ہے، تعریف، موضوع اور غرض و غایت لہذا ماتن کو انہی تین چیزوں کا ذکر کرنا چاہیے تھا، جبکہ ماتن نے علم کی تقسیم تصور و تصدیق کی طرف اور پھر تصور و تصدیق کی تقسیم ضروری و اکتساب

کی طرف کردی اور ساتھ ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ کبھی کبھی نظر و فکر میں خطاء واقع ہو جاتی ہے یہ سب کچھ مقصود سے انحراف کے مترادف ہے؟

جواب: مقدمہ میں ذکر تو انہی تین چیزوں کا ہونا چاہیے تھا، لیکن ان میں سے احتیاج الی المنطق (غرض) کا ثبوت مذکورہ تین مقدمات (تقسیم علم، تقسیم اقسام علم، اور کبھی نظر میں خطاء واقع ہوتی ہے) ہیں، یعنی ان تین مقدمات کے ملانے سے یہ بات حاصل ہوئی، کہ انسان خطاء فی الفکر سے بچنے کے لئے ایک قانون کا محتاج ہے۔ الغرض احتیاج الناس الی المنطق (غرض) کو ان تین مقدمات نے ثابت کیا ہے۔

﴿شرح﴾ وَعِلْمٌ مِنْ هَذَا تَعْرِيفُ الْمَنْطِقِ أَيْضًا بِأَنَّهُ قَانُونٌ يَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذَّهْنَ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ

ترجمہ: اور اس سے علم منطق کی تعریف بھی معلوم ہو گئی، کہ وہ ایسا قانون ہے کہ اس کی رعایت دہن و خطاء فی الفکر سے بچاتی ہے۔

تشریح: وَعِلْمٌ مِنْ هَذَا الخ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: مقدمہ میں تین چیزیں ذکر کی جاتی ہیں، تعریف، غرض اور موضوع، ماتن نے غرض تو بتا دی، اور موضوع کا ذکر بھی بعد میں فرما رہے ہیں، کیا وجہ ہے کہ تعریف کو ذکر نہیں کیا؟

جواب: ماتن نے غرض اس طریقے سے بیان کی ہے کہ تعریف خود بخود سمجھ آ گئی ہے، یعنی منطق کی طرف احتیاج ثابت کرنے کے سلسلے میں ماتن کی عبارت فَاَحْتِیْجُ اِلٰی قَانُونٍ یَّعْصِمُ عَنْهُ فِی الْفِکْرِ یہی منطق کی تعریف بھی ہے اور غرض بھی ہے۔

﴿شرح﴾ فَهِنََّا عَلِمَ اَمْرَانِ مِنَ الْاُمُورِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي وُضِعَتْ اَلْمُقَدِّمَةُ لِبَيَانِهَا بَقِي الْكَلَامُ فِي الْاَمْرِ الثَّالِثِ وَهُوَ تَبْحِیْثُ اَنَّ مَوْضُوعَ عِلْمِ الْمَنْطِقِ مَاذَا؟ فَاَسَارَ اِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَمَوْضُوعُهُ الْخ

ترجمہ: پس یہاں تین امور میں سے دو امر معلوم ہو گئے، جن کے بیان

کے لیے مقدمہ کو وضع کیا گیا ہے، باقی کلام تیسرے امر میں رہا، اور وہ اس بات کی تحقیق ہے کہ علم منطق کا موضوع کیا ہے؟ جس کی طرف وہ اپنے قول وَمَوْضُوعُهُ الْخ سے اشارہ فرما رہے ہیں۔

تشریح: فَهَهُنَا عَلِمَ أَمْرَانِ مِنَ الْخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے، کہ مقدمہ میں جن تین چیزوں کا بیان ہوتا ہے، ان میں سے دو تو یہاں تک آگئیں، اور تیسری چیز باقی رہ گئی کہ منطق کا موضوع کیا ہے؟ تو ماتن مَوْضُوعُهُ سے اُس کا ذکر رہے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ قَانُونٌ ☆ الْقَانُونُ لَفْظٌ يُونَانِيٌّ أَوْ سَرِيَانِيٌّ مَوْضُوعٌ فِي الْأَصْلِ لِمُسْطَرِ الْكِتَابِ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ قَضِيَّةٌ كَلِمَةٌ يُتَعَرَّفُ مِنْهَا أَحْكَامُ جُزْئِيَّاتِ مَوْضُوعِهَا كَقَوْلِ النُّحَاةِ كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ فَإِنَّهُ حُكْمٌ كُلِّيٌّ يُعْلَمُ مِنْهُ أَحْوَالُ جُزْئِيَّاتِ الْفَاعِلِ

ترجمہ: ماتن کا قول قَانُونٌ: قانون یونانی یا سریانی لفظ ہے، لغت میں مسطر کتاب (کتاب کو سطر لگانے والے آلہ) کے لیے وضع کیا گیا ہے، اور اصطلاح میں وہ قضیہ کلیہ ہے کہ جس سے اس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام کو پہچانا جاتا ہے، جیسے نحو یوں کا قول کُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ پس بلاشبہ یہ حکم کلی ہے، اس سے فاعل کی جزئیات کے احوال معلوم ہوتے ہیں۔

تشریح: الْقَانُونُ لَفْظٌ الْخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ قانون یونانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے، عربی کا نہیں کیونکہ فاعول کے وزن پر لغت عرب میں کوئی کلمہ نہیں۔
فائدہ: 1: سریانی زبان سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں ایک قوم کی زبان تھی۔
فائدہ: 2: منطق قوانین کا مجموعہ ہے، لیکن اسے قانون سے تعبیر کیا گیا ہے، اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ منطقی قوانین جہت واحدہ (ضبط) میں اشتراک کی وجہ سے قانون واحد کے مرتبہ پر ہیں، یعنی منطقی قوانین مضبوط ہیں۔

مَوْضُوعٌ فِي الْأَصْلِ الْخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے، کہ لغت میں قانون

کتاب کو سطر لگانے والے آلہ کو کہا جاتا ہے۔

وَفِي الْإِصْطِلَاحِ الْخ: سے غرض شارح قانون کا اصطلاحی معنی بیان کرنا ہے، کہ اصطلاحاً قانون اُس قضیہ کو کہتے ہیں، کہ جسکے ذریعے اُس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام پہچانے جائیں۔

سوال: قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

جواب: جس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کے حکم کو معلوم کرنا ہو، اُسکے موضوع کی جزئی کو ایک قضیہ کا موضوع بنایا جائے، اور اُس قضیہ کا محمول قضیہ کلیہ کے موضوع کو قرار دیا جائے پھر وہ قضیہ جو اس طریقے پر حاصل ہو، اُس کو صغریٰ اور قضیہ کلیہ کو کبریٰ بنایا جائے، چنانچہ اس طرح اُس قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی کا حال معلوم ہو جائیگا۔ جیسے: نحو یوں کا ضابطہ ہے کُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ، زید (جو مذکورہ قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئی ہے) کو موضوع بنایا جائے، اُس قضیہ کے موضوع (فَاعِلٍ) کو اس کا محمول بنایا جائے تو قضیہ (زَيْدٌ فَاعِلٍ) بنا، اب اسے بطور صغریٰ اور اُس قضیہ کلیہ (کُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ) کو کبریٰ استعمال کیا جائے، اور یوں کہا جائے کہ زَيْدٌ فَاعِلٌ وَکُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ حد اوسط (فَاعِلٍ) کو گرانے سے نتیجہ آئے گا، زَيْدٌ مَرْفُوعٌ یہ قضیہ کلیہ (کُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٌ) کے موضوع کی جزئی کا حال معلوم ہو گیا، کہ زید کو مرفوع پڑھا جائے۔

فائدہ: قضیہ کلیہ کے موضوع کی جزئیات کے احکام معلوم کئے جاتے ہیں، کیونکہ موضوع ذات ہوتی ہے، اور ذات کی جزئیات ہوتیں ہیں، اور محمول کی جزئیات کے احکام معلوم نہیں کئے جاتے، کیونکہ محمول وصف ہوتا ہے، اور وصف کی جزئیات نہیں ہوتیں۔

﴿مَتْنُ﴾ وَمَوْضُوعُهُ الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ وَالتَّصَدِيقِيُّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُوصِلُ إِلَى مَطْلُوبٍ تَصَوُّرِيٍّ فَيَسْمَى مُعَرِّفًا أَوْ تَصَدِيقِيٍّ فَيَسْمَى حُجَّةً۔

ترجمہ: اور اس کا موضوع معلوم تصوری یا معلوم تصدیقی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ پہنچانے والا ہو مطلوب تصوری تک، تو اس (معلوم تصوری) کا نام معرف رکھا جاتا ہے، یا (پہنچانے والا ہو) مطلوب تصدیقی تک تو اس (معلوم تصدیقی) کا نام حجت رکھا جاتا ہے۔

تشریح: وَمَوْضُوعُهُ الْمَعْلُومُ الْخ: سے غرضِ ماتن علمِ منطق کا موضوع بیان کرنا ہے، کہ علمِ منطق کا موضوع معرف و حجت ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَمَوْضُوعُهُ الْمَعْلُومُ الْخ: مَوْضُوعُ الْعِلْمِ مَا يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ وَالْعَرَضِ الذَّاتِيَّ مَا يَعْرِضُ لِلشَّيْءِ أَمَّا أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ كَالْتَعْجِبِ لِلْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ إِنْسَانٌ وَ أَمَّا بِوَسِطَةِ أَمْرِ مُسَاوٍ لِّذَلِكَ الشَّيْءِ كَالضَّحْكِ الَّذِي يَعْرِضُ حَقِيقَةً لِّلْمُتَعَجِّبِ ثُمَّ يُنْسَبُ عُرْوَضُهُ إِلَى الْإِنْسَانِ بِالْعَرَضِ وَالْمَجَازِ فَافْهَمْ .

ترجمہ: ماتن کا قول وَمَوْضُوعُهُ الْعِلْمُ کا موضوع وہ چیز ہے جس میں اسکے عوارضِ ذاتیہ سے بحث کی جائے، عرضِ ذاتی وہ ہے جو شے کو لاحق ہو یا تو اولاً اور بالذات، جیسے تعجب انسان کو لاحق ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ انسان ہے، یا کسی ایسے امر کے واسطہ سے جو شے کے مساوی ہے، جیسے ضحک وہ جو تعجب کرنے والے کو حقیقتہً لاحق ہوتا ہے، پھر اس کا عارض ہونا انسان کی طرف منسوب ہوتا ہے بالعرض اور مجازاً۔ پس تو سمجھ لے۔

تشریح: مَوْضُوعُ الْعِلْمِ الْخ: سے غرضِ شارح مطلق موضوع کی تعریف کرنا ہے، کیونکہ ماتن کا قول وَمَوْضُوعُهُ (منطق کا موضوع) خاص اور مقید ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ خاص اور مقید کا سمجھنا مطلق و عام کے سمجھنے پر موقوف ہوتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ علم کا موضوع وہ چیز ہے کہ جس کے عوارضِ ذاتیہ کے متعلق اس علم میں بحث کی جائے۔

یاد رہے! کہ فیہ کی ضمیر کا مرجع علم ہے، اور عوارضہ کی ضمیر کا مرجع ما

موصولہ ہے۔

وَالْعَرَضُ الذَّاتِي مَا لَمْ يَخْلُصْ مِنْ غَرَضٍ شَارِحٍ تَعْرِيفٍ مَوْضُوعٍ فِي بَيَانِ كَرْدِهِ لَفْظِ
عرض ذاتی کی تعریف بیان کرنا ہے، اور اس کی اقسام بیان کرنی ہیں۔

فائدہ: عوارض کل چھ (6) ہیں، جن میں سے تین ذاتیہ ہیں، اور تین غریبہ ہیں،
علم میں عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے، عوارض غریبہ سے بحث نہیں ہوتی، اس
لیے شارح نے عوارض ذاتیہ کا بیان کیا ہے، عوارض غریبہ کا بیان نہیں کیا۔

(1) عارض معروض پر بلا واسطہ محمول ہو جیسے تعجب، انسان پر بلا واسطہ محمول ہوتا
ہے یعنی اَلْإِنْسَانُ مُتَعَجِّبٌ

(2) عارض معروض پر امر مساوی کے واسطہ سے محمول ہو، جیسے صُحْكُ الْإِنْسَانِ پر تعجب
کے واسطہ سے محمول ہوتا ہے یعنی اَلْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ (پہلے انسان کو تعجب ہوتا ہے، پھر
صُحْكُ ہوتا ہے) تعجب انسان کا امر مساوی ہے، یعنی تعجب اور انسان میں نسبت مساوی کی
ہے، جن افراد پر انسان صادق آتا ہے انہی افراد پر متعجب ہونا بھی صادق آتا ہے، (جو
انسان ہے وہ متعجب ہے اور جو متعجب ہے وہ انسان ہے)

نوٹ: امر مساوی سے مراد عام ہے خواہ وہ شے معروض کا جزء ہو یا اس سے
خارج ہو۔ جیسے: معقولات کے وہ ادراکات جو انسان پر ناطق کے واسطہ سے محمول ہیں
اور ناطق انسان کا مساوی اور انسان کی جزء ہے۔ امر مساوی جو معروض سے خارج ہے،
مثلاً ضاحک جو انسان پر متعجب کے واسطہ محمول ہے۔

وہی یہ بات! کہ شارح نے اس امر مساوی کی جو معروض کی جزء ہے
مثال کیوں نہیں دی؟

جواباً عرض یہ ہے کہ فن میں مثالیں فقط تقریب ذہن کے لیے دی جاتی ہیں اور
تقریب ذہن کے لیے ایک ہی مثال کافی ہے۔

(3) عارض معروض پر بالواسطہ محمول ہو لیکن وہ واسطہ معروض کا جزء ہو۔ مثلاً

حرکت بالارادہ حیوان کے واسطہ سے انسان پر محمول ہوتا ہے، اور حیوان انسان کی جزء ہے (الْإِنْسَانُ مُتَحَرِّكٌ بِالْإِرَادَةِ)

فائدہ: عوارض، احوال اور محمولات مترادف الٰہمعنی ہیں۔

فَافْهَمُ: سے غرض شارح ☆ یا تو اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ ماقبل میں مذکور مجاز سے مراد مجاز لغوی ہے۔

☆ یا اس اشکال کی طرف اشارہ کرنا ہے، کہ ضحک اور تعجب یہ انسان کے عارض ہیں، اور انسان ان کا معروض ہے، جو کہ ذات ہے، قاعدہ یہ ہے کہ عارض کا معروض پر حمل ہوتا ہے، جبکہ یہاں حمل درست نہیں ہے، اس لیے کہ ضحک اور تعجب دونوں مصدر ہیں اور مصدر من قبیل وصف ہوتا ہے، اور وصف کا حمل ذات پر درست نہیں ہے؟ جواب: ضحک اور تعجب مصدر ہیں اور مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے، اور کبھی مبنی للمفعول ہوتا ہے، یہاں پر یہ مصادر مبنی للفاعل ہیں۔ یعنی الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ اور الْإِنْسَانُ مُتَعَجِّبٌ۔

☆ یا اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ عرض ذاتی کی پہلی قسم میں جس واسطہ کی نفی کی گئی ہے اس واسطہ سے مراد واسطہ فی العروض ہے، جس کا بیان مطولات میں آئے گا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ ☆ اِعْلَمَ أَنَّ مَوْضُوعَ الْمَنْطِقِ الْمَعْرِفَ وَالْحُجَّةَ

ترجمہ: ماتن کا قول الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ ☆ جان لیجیے! کہ منطق کا موضوع معرفت اور حجت ہے۔

تشریح: اِعْلَمَ أَنَّ مَوْضُوعَ الْخ: سے غرض شارح منطق کے موضوع کو بیان کرنا ہے۔

﴿شرح﴾ اَمَّا الْمَعْرِفُ فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْلُومِ التَّصَوُّرِيِّ لَكِنْ لَا مُطْلَقًا بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ يُوَصِّلُ اِلَى مَجْهُولٍ تَصَوُّرِيٍّ كَالْحَيَوَانِ

النَّاطِقِ الْمُوَصِّلِ إِلَى تَصَوُّرِ الْإِنْسَانِ وَ أَمَّا الْمَعْلُومُ التَّصَوُّرِيُّ
الَّذِي لَا يُوَصِّلُ إِلَى مَجْهُولٍ تَصَوُّرِيٍّ فَلَا يُسَمَّى مُعْرِفًا
وَالْمَنْطِقِيُّ لَا يَبْحَثُ عَنْهُ كَالْأُمُورِ الْجُزْئِيَّةِ الْمَعْلُومَةِ مِنْ زَيْدٍ وَ
عَمْرٍو ۔

ترجمہ: بہر حال، معرف پس وہ نام ہے معلوم تصوری کا، لیکن مطلقاً نہیں،
بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ مجہول تصور تک پہنچائے، جیسے حیوان ناطق، جو
پہنچانے والا ہے انسان کے تصور کی طرف، اور رہا وہ معلوم تصوری جو مجہول
تصور کی طرف نہیں پہنچاتا، تو اس کا نام معرف نہیں رکھا جاتا اور منطقی اس
سے بحث نہیں کرتا، جیسے امور جزئیہ معلومہ یعنی زید اور عمرو وغیرہ (یہ امور
جزئیہ معلومہ مجہول تصوری تک نہیں پہنچاتے)۔

تشریح: أَمَّا الْمُعْرِفُ فَهُوَ عِبَارَةٌ الْخ: سے غرض شارح معرف کی تعریف اور اس
کی وضاحت کرنا ہے، کہ معرف (جو کہ علم منطق کے موضوع کی جزء ہے) مطلقاً
معلومات تصوریہ کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ ان معلومات تصوریہ کا نام ہے کہ جن کے ذریعے
مجہولات کو حاصل کیا جاسکے، اگر معلومات تصوریہ میں مجہولات تک پہنچانے کی صلاحیت
نہ ہو تو وہ معرف نہیں بن سکتیں۔

﴿شرح﴾ أَمَّا الْحُجَّةُ فَهِيَ عِبَارَةٌ عَنِ الْمَعْلُومِ التَّصْدِيقِيِّ لَكِنْ لَا
مُطْلَقًا أَيْضًا بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُوَصِّلُ إِلَى مَطْلُوبٍ تَصْدِيقِيٍّ كَقَوْلِنَا
الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَ كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ الْمُوَصِّلِ إِلَى التَّصْدِيقِ كَقَوْلِنَا
الْعَالَمُ حَادِثٌ وَ أَمَّا مَا لَا يُوَصِّلُ كَقَوْلِنَا النَّارُ حَارَّةٌ مَثَلًا فَلَيْسَ
بِحُجَّةٍ وَالْمَنْطِقِيُّ لَا يَنْظُرُ فِيهِ بَلْ يَبْحَثُ عَنِ الْمُعْرِفِ وَالْحُجَّةِ
مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا كَيْفَ يَنْبَغِي أَنْ يُشْرَبَا حَتَّى يُوَصِّلَا إِلَى
الْمَجْهُولِ ۔

ترجمہ: بہر حال حجتہ پس وہ نام ہے معلوم تصدیقی کا، لیکن مطلقاً نہیں بلکہ

اس حیثیت سے کہ وہ پہنچائے مطلوب تصدیقی (مجهول تصدیقی) کی طرف جیسے ہمارا قول الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ پہنچانے والا ہے ہمارے قول الْعَالَمُ حَادِثٌ کی تصدیقی کی طرف، رہی وہ تصدیقی (جو مجهول تصدیقی تک) نہ پہنچائے جیسے ہمارا قول النَّارُ حَارَّةٌ مثال کے طور پر، تو وہ حجت نہیں ہے، اور منطقی اس میں نظر و فکر نہیں کرتے، بلکہ منطقی معرف و حجت سے بحث کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ کیسے انکو مناسب ترتیب دی جائے تاکہ یہ مجهول تک پہنچائے۔

تشریح: أَمَّا الْحُجَّةُ فَهِيَ عِبَارَةُ الْخ: سے غرض شارح حجت کی تعریف اور اس کی وضاحت کرنا ہے کہ حجت (جو کہ علم منطق کے موضوع کی جزء ہے) مطلقاً معلومات تصدیقیہ کا نام نہیں ہے، بلکہ یہ ان معلومات تصدیقیہ کا نام ہے، کہ جن کے ذریعے مجهولات کو حاصل کیا جاسکے، اگر معلومات تصدیقیہ میں مجهولات تک پہنچانے کی صلاحیت نہ ہو تو وہ حجت نہیں بن سکتیں۔

يَنْبَغِي أَنْ يُرْتَّبَا حَتَّى الْخ: سے غرض شارح معرف و حجت میں مناسب ترتیب کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

یاد رہے! کہ معرف میں ترتیب یہ ہے کہ عام کو خاص پر مقدم کر دیا جائے، اور یہ ترتیب استحضانی ہے، کیونکہ خاص کو عام پر مقدم کرنے کی صورت میں بھی مجهول تک رسائی ہو جاتی ہے، مثلاً خَيَوَانٌ نَاطِقٌ کی بجائے نَاطِقٌ خَيَوَانٌ کہا جائے، تو پھر بھی مجهول (انسان) حاصل ہو جاتا ہے۔

اور حجت میں ترتیب یہ ہے کہ صغریٰ کو کبریٰ پر مقدم کیا جائے اور یہ ترتیب وجوبی ہے، کیونکہ کبریٰ کو صغریٰ پر مقدم کرنے کی صورت میں مجهول تک رسائی نہیں ہوتی، مثلاً كُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ وَالْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ کہا جائے تو مجهول (الْعَالَمُ حَادِثٌ) تک رسائی نہیں ہوتی۔

نوٹ: شارح کا قول وَيَنْبَغِي وَجُوبٌ اور استحسان دونوں کو شامل ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مُعْرِفًا ☆ لِأَنَّهُ يُعْرِفُ وَيُبَيِّنُ الْمَجْهُولَ التَّصَوُّرِيَّ
ترجمہ: ماتن کا قول مُعْرِفًا ☆ اس لیے کہ یہ پہچان کراتا ہے اور مجہول تصور
کو بیان کرتا ہے۔

تشریح: اِنَّهُ يُعْرِفُ الخ: سے غرض شارح معرف کی وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے کہ
معرف کا لغوی معنی پہچان کرانے والا اور اسے معرف اس لیے کہتے ہیں، کیونکہ یہ بھی
مجہول تصوری کی پہچان کرواتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ حُجَّةٌ ☆ لِأَنَّهُ تَصِيرُ سَبَبًا لِلْغَلْبَةِ عَلَى الْخَصْمِ
وَالْحُجَّةُ فِي اللُّغَةِ الْغَلْبَةُ فَهَذَا مِنْ قَبْلِ تَسْمِيَةِ السَّبَبِ بِاسْمِ
الْمُسَبَّبِ

ترجمہ: ماتن کا قول حُجَّةٌ ☆ کیونکہ یہ فریق مخالف پر غلبہ کا سبب ہوتی
ہے، اور حجت لغت میں غلبہ ہے، اور یہ تَسْمِيَةُ السَّبَبِ بِاسْمِ الْمُسَبَّبِ
(سبب کے نام پر سبب کا نام رکھ دینا) کے قبیل سے ہے۔

تشریح: لِأَنَّهُ تَصِيرُ سَبَبًا الخ: سے غرض شارح حجت کی وجہ تسمیہ بیان کرنا
ہے۔ حجت کا لغوی معنی غلبہ ہے، حجت کو حجت اس لیے کہتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعے
انسان اپنے فریق مخالف پر غلبہ پالیتا ہے، اصل میں حجت (معلوم تصدیقی) غلبہ کا سبب
ہوتی ہے، اور غلبہ مسبب ہوتا ہے، لیکن اب جو نام مسبب کا تھا وہی نام سبب (معلوم
تصدیقی) کا رکھ دیا اور یہ مجاز مرسل ہے۔

☆.....☆.....☆

فصل:

دلالت کی بحث

﴿متن﴾ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى تَمَامِ مَا وَضِعَ لَهُ مُطَابَقَةٌ وَعَلَى جُزْئِهِ تَضَمُّنٌ وَعَلَى الْخَارِجِ اِتِّزَامٌ

ترجمہ: لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ پر مطابقت ہے، موضوع لہ کی جزء پر تضمن ہے اور موضوع لہ کے خارج پر التزام ہے۔

تشریح: دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْخ: سے غرض ماتن دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام اور اقسام کی تعریفات کو بیان کرنا ہے، جن کا بیان شرح میں تفصیلاً آ رہا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ دَلَالَةُ اللَّفْظِ ☆ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ نَظَرَ الْمُنْطِقِيِّ بِالذَّاتِ إِنَّمَا فِي الْمَعْرِفِ وَالْحُجَّةِ وَهُمَا مِنْ قِبَلِ الْمَعْنَى لَا الْأَلْفَاظِ إِلَّا أَنَّهُ كَمَا يُتَعَارَفُ ذِكْرُ الْحَدِّ وَالْغَايَةِ وَالْمَوْضُوعِ فِي صَدْرِ كُتُبِ الْمُنْطِقِ لِيفِيدَ بَصِيرَةً فِي الشَّرُوعِ كَذَلِكَ يُتَعَارَفُ إِذَا مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ بَعْدَ الْمُقَدِّمَةِ لِيُعَيَّنَ عَلَى الْإِفَادَةِ وَالِاسْتِفَادَةِ وَذَلِكَ بِأَنَّ يُبَيِّنَ مَعْنَى الْأَلْفَاظِ الْمُصْطَلَحَةِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي مَحَاوِرَاتِ أَهْلِ هَذَا الْعِلْمِ مِنَ الْمُفْرَدِ وَالْمُرَكَّبِ وَالْكُلِّيِّ وَالْجُزْئِيِّ وَالْمُتَوَاطِئِ وَالْمُشْكِكِ وَغَيْرِهَا فَالْبَحْثُ عَنِ الْأَلْفَاظِ مِنْ حَيْثُ الْإِفَادَةُ وَالِاسْتِفَادَةُ

ترجمہ: ماتن کا قول دَلَالَةُ اللَّفْظِ: تحقیق تو نے جان لیا، کہ منطقی کی نظر بالذات فقط مغرف اور حجت میں ہوتی ہے، اور یہ دونوں معانی کے قبیل

سے ہیں، نہ کہ الفاظ کہ قبیل سے مگر جس طرح کہ منطق کی کتابوں کے شروع میں تعریف، غرض، اور موضوع کو ذکر کرنا مشہور ہے، تا کہ وہ شروع فی المسائل میں بصیرت کا فائدہ دے، اسی طرح مقدمہ کے بعد الفاظ کی بحث کو لانا بھی مشہور ہے، تا کہ افادہ (دوسرے کو فائدہ دینا) اور استفادہ (دوسرے سے فائدہ حاصل کرنا) میں معاون ہو، اور الفاظ کی بحثوں کا ذکر بایں طور پر ہے کہ ان اصطلاحی الفاظ کے معانی کو بیان کیا جائے، جو اس علم والوں کے محاورات میں مستعمل ہیں، یعنی مفرد، مرکب، کلی، جزئی، متواظی اور مشکک وغیرہا، پس الفاظ سے بحث کرنا افادہ اور استفادہ کی حیثیت سے ہے۔

تشریح: قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ نَظَرَ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: علم منطق کا موضوع معرف و حجت ہے، اور یہ من قبیل معانی ہیں، الفاظ کے قبیل سے نہیں ہیں، یعنی انسان کا معرف لفظ حیوان ناطق نہیں ہے، بلکہ حیوان ناطق کا مدلول (معقولات کا ادراک کرنے والا حیوان) اسی طرح مجہول تصدیق تک پہنچانے والے قضایا کے الفاظ نہیں، بلکہ ان قضایا کے معانی ہیں، الغرض منطقی کا مقصود بالذات تو معرف و حجت ہیں جو من قبیل معانی ہیں، تو پھر ماتن دَلَالَةُ اللَّفْظِ الْخ: سے الفاظ کی بحث شروع کیوں فرما رہے ہیں؟

جواب: مقدمہ میں تین چیزوں کا ذکر ہوتا ہے تعریف، غرض، اور موضوع حالانکہ یہ مقصود نہیں ہوتیں، اسی طرح مناطقہ مقدمہ کے بعد لفظ کی بحث لاتے ہیں، اور مقصود وہ بھی نہیں ہوتی، لیکن ذکر اس لیے اس (لفظ کی بحث) کا کرتے ہیں کیونکہ یہ مسائل منطقیہ کے افادہ و استفادہ کے لیے معین و مفید ہوتی ہے۔

وَذَلِكَ بِأَنَّ يَبَيِّنُ مَعَانِي الْخ: سے غرض شارح الفاظ کی بحث کی اہمیت کو مزید اجاگر کرتا ہے، اس طرح کہ! مسائل منطقیہ کے بیان کے دوران بہت سے اصطلاحی

الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں، جیسے مفرد، مرکب، کلی، جزئی، متواظی، مشکک وغیرہا، جب تک ان الفاظ کے معانی معلوم نہ ہوں ان اصطلاحات کو سمجھنا مشکل ہوگا، لہذا ضروری تھا کہ الفاظ کی بحث کو ذکر کر کے ان اصطلاحات کے معانی بیان کر دیئے جائیں، تاکہ افادہ و استفادہ آسان ہو جائے۔

فائدہ: لِیُعِیْنَ: میں لام تعلیلیہ ہے جو کہ ایرادِ مباحث الفاظ کی علت کو بیان کرنے کے لیے ہے، اور لِیُعِیْنَ کی ضمیر هُوَ کا مرجع ایرادِ مباحث الفاظ ہے۔

﴿شرح﴾ وَهُمَا إِنَّمَا يَكُونَانِ بِالذَّلَالَةِ

ترجمہ: اور وہ دونوں (افادہ و استفادہ) فقط دلالت کے ذریعے حاصل ہوتے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَهُمَا إِنَّمَا يَكُونَانِ الخ: سے غرض شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: الفاظ کی بحث تو افادہ و استفادہ کے لیے کرتے ہیں، لیکن دلالت کی بحث کیوں کرتے ہیں؟

جواب: لفظ سے افادہ و استفادہ اس وقت تک نہیں ہو سکتا، جب تک لفظ اپنے معنی پر دلالت نہ کرے اس لیے پہلے دلالت کی بحث ہوتی ہے۔

نوٹ: ماتن نے دلالت کی تعریف و تقسیم نہیں کی صرف دلالت وضعیہ کی تقسیم کی ہے، تو شارح دلالت کی تعریف کے ساتھ تقسیم بھی کریں گے، اور پھر بتائیں گے، کہ ماتن نے فقط دلالت لفظیہ وضعیہ کا ہی ذکر کیوں کیا۔

﴿شرح﴾ وَهِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ بِحَيْثُ يَلْزَمُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ

آخِرَ وَالْأَوَّلُ هُوَ الدَّلَالُ وَالثَّانِي هُوَ الْمَذْلُولُ

ترجمہ: اور (دلالت) کسی شے کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے

دوسری شے کا جانا لازم آئے، شے اول دال اور ثانی مذلول ہے۔

تشریح: وَهِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ الخ: سے غرض شارح دلالت کی مطلقاً تعریف کرنا

ہے، اور چونکہ دلالت مصدر ہے، اس لیے شارح اس کی تعریف بھی مصدر کے ساتھ کرتے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَالذَّالُّ إِنْ كَانَ لَفْظًا فَالدَّلَالَةُ لَفْظِيَّةٌ وَإِلَّا فَغَيْرُ لَفْظِيَّةٍ

ترجمہ: اور دال اگر لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے، ورنہ دلالت غیر لفظیہ ہے۔

تشریح: وَالذَّالُّ إِنْ كَانَ لَفْظًا الخ: سے غرض شارح دلالت کی تقسیم کر رہا ہے کہ

جہاں دلالت ہوگی، وہاں دال ضرور ہوگا، پھر دال لفظ ہوگا یا غیر لفظ ہوگا، اگر لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہوگی ورنہ غیر لفظیہ۔

﴿شرح﴾ وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِنْ كَانَ بِسَبَبٍ وَضَعِ الْوَاضِعِ وَتَعَيَّنَ

الْأَوَّلُ بِإِزَاءِ الثَّانِي فَوَضِعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ زَيْدٍ عَلَى ذَاتِهِ وَدَلَالَةِ

الدَّوَالِ الْأَرْبَعِ عَلَى مَذْلُوقَاتِهَا وَإِنْ كَانَ بِسَبَبِ اقْتِضَاءِ الطَّبْعِ

حُدُوثِ الذَّالِ عِنْدَ عُرُوضِ الْمَذْلُوقِ فَطَبِيعِيَّةٌ كَدَلَالَةِ أَخٍ عَلَى

وَجَعِ الصَّدْرِ وَدَلَالَةِ سُرْعَةِ النَّبْضِ عَلَى الْحُمَّى وَإِنْ كَانَ

بِسَبَبِ أَمْرٍ غَيْرِ الْوَضْعِ وَالطَّبْعِ فَالدَّلَالَةُ عَقْلِيَّةٌ كَدَلَالَةِ لَفْظِ دَيُّزِ

الْمَسْمُوعِ مِنْ وَرَاءِ الْجِدَارِ عَلَى وُجُودِ اللَّافِظِ وَدَلَالَةِ الدُّخَانِ

عَلَى النَّارِ فَاقْسَامُ الدَّلَالَةِ سِتَّةٌ

ترجمہ: اور ان دونوں میں سے ہر ایک میں اگر دلالت ہو وضع کی وضع اور

اول کو ثانی کے مقابلے میں وضع کے متعین کرنے کے سبب تو وہ وضعیہ

ہے، جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر، اور دوال اربعہ کی دلالت ان

کے مدلولات پر، اگر مدلول کے عارض ہونے کے وقت دال کا پیدا ہونا

طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہو، تو وہ طبعیہ ہے جیسے ان اح کی دلالت

سینے کے درد پر، اور نبض کی تیزی کی دلالت بخار پر، اور اگر دلالت امر غیر

وضع اور غیر طبع کی وجہ سے ہو، تو وہ دلالت عقلیہ ہے، جیسے لفظ دیز جو سنا

گیا ہے دیوار کے پیچھے سے اس کی دلالت بولنے والے کے وجود پر، اور

جیسے دھوئیں کی دلالت آگ پر۔ پس دلالت کی اقسام چھ ہیں۔

تشریح: وَكُلُّ مِّنْهُمَا إِن كَانَ بِسَبَبِ الْخ: سے غرض شارح دلالت کی دونوں

(دلالت لفظیہ و غیر لفظیہ) قسموں کی تقسیم کرتے ہوئے دلالت کی اقسام ستہ کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے، اور ہر ایک قسم کو مثال کے ساتھ بیان کرنا ہے، دلالت دو حال سے خالی نہیں یا واضح نے دال کو مدلول کے لیے وضع کیا ہوگا اور پہلی شیء (دال) کو ثانی (مدلول) کے لیے معین کیا ہوگا یا نہیں بصورت اول دلالت وضعیہ۔

دلالت وضعیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(1) **دلالت لفظیہ وضعیہ:** جیسے زید کی دلالت ذات زید پر، یعنی

لفظ زید کو واضح نے ذات زید کے لیے وضع بھی کیا ہے اور ذات زید کے لیے معین بھی کیا ہے۔

(2) **دلالت غیر لفظیہ وضعیہ:** جیسے دوال اربعہ کی دلالت ان

کے مدلولات پر، یعنی واضح نے دوال اربعہ کو ان کے مدلولات کے لیے وضع بھی کیا ہے اور دوال اربعہ کو ان کے لیے معین بھی کیا ہے۔

فائدہ: دوال اربعہ عقود، خطوط، نصب اور اشارات کو کہتے ہیں:

عقود: جیسے انگلیوں کی گرہیں جو اعداد و شمار پر دلالت کرتی ہیں۔

خطوط: جیسے نقوش زید یا عمرو کی دلالت ان کے الفاظ پر۔

نصب: جیسے نہر میں لکڑی کا پیانہ پانی کی پیمائش کو معلوم کرنے کیلئے۔

اشارات: جیسے سر کا ہلانا ہاں یا نہیں کے لیے یا ہاتھ کا ہلانا۔

بصورت ثانی دو حال سے خالی نہیں، یا طبیعت کو مدلول کے عارض ہونے

کے وقت دال کا پیدا ہو جانا طبیعت کے تقاضے کی وجہ سے ہوگا یا اس دلالت میں طبیعت اور وضع دونوں کا دخل نہیں ہوگا۔

بصورت اول دلالت طبعیہ اور بصورت ثانی دلالت

عقلیہ۔

دلالت طبعیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(1) **دلالت لفظیہ طبعیہ** جیسے اُخ اُخ کی دلالت سینے کے درد پر، یہاں پر مدلول (درِ سینہ) طبیعت کو عارض ہوا تو اس بناء پر طبیعت نے دال (اُخ) کے پیدا ہونے کا تقاضا کیا۔

فائدہ: دلالت طبعیہ کی پہچان یہ ہے کہ جب مدلول طبیعت کو عارض ہوتا ہے تو اس وقت طبیعت دال کو لانے کا تقاضا کرتی ہے، جیسے گھوڑے کی طبیعت کو بھوک عارض ہوتی ہے اور اس کو مجبور کرتی ہے کہ وہ ہنہنائے تو یہاں بھوک مدلول اور ہنہانا دال ہے۔

(2) **دلالت غیر لفظیہ طبعیہ:** جیسے سرعت نبض کی دلالت بخار پر، یعنی بخار طبیعت کو عارض ہوا تو اس بناء پر طبیعت نے دال (سرعت نبض) کے پیدا کرنے کا تقاضا کیا۔

اسی طرح دلالت عقلیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(1) **دلالت لفظیہ عقلیہ:** جیسے لفظ دیز جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے، اس کی دلالت بولنے والے کے وجود پر، یعنی مہمل لفظ کا دیوار کے پیچھے سے سنا جانا بولنے والے کے وجود پر بطور طبع اور بطور وضع نہیں، بلکہ عقلاً دلالت کرتا ہے، کہ اگر لفظ ہے تو یقیناً لافظ بھی ہوگا۔

(2) **دلالت غیر لفظیہ عقلیہ:** جیسے دھویں کی دلالت آگ پر۔
اعتراض: دلالت غیر لفظیہ طبعیہ کی مثال سرعت نبض کی دلالت بخار پر صحیح نہیں، کیونکہ سرعت نبض اثر ہے اور بخار موثر ہے اثر کی دلالت موثر پر دلالت عقلیہ ہوتی ہے نہ کہ طبعیہ جیسا کہ دھوئیں کی دلالت (جو کہ اثر ہے) آگ پر (جو کہ موثر ہے) دلالت عقلیہ ہے۔

جواب: ایک شے میں دو دالاتوں کا جمع ہونا درست ہے، بشرطیکہ اعتباراً فرق ہو، بس! یہاں پر یہ مثال اس اعتبار سے ہے کہ جب بخار ہو تو طبیعت فوراً نبض تیز چلنے کا تقاضا کرتی ہے، اور یہی معنی دلالت طبعیہ کا ہوتا ہے، جیسا کہ گزرا، لیکن اگر یہ اعتبار ہو

کہ سرعتِ نبض اثر ہے اور بخار موثر، اور اثر کی دلالت موثر پر ہے، تو اس طرح سرعتِ نبض کی دلالت بخار پر دلالت عقلیہ ہوگی، اور یہاں (دلالت غیر لفظیہ طبعیہ) کے لیے ہم نے اعتبارِ اول مراد لیا ہے اعتبارِ ثانی مراد نہیں لیا۔

فائدہ: دلالت لفظیہ عقلیہ کی مثال لفظ دیز (جو دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہو) سے دی گئی ہے، یہ دلالت لفظیہ عقلیہ اس لیے ہے کہ لفظ کی وضع اپنے معنی پر دلالت کرنے کے لیے ہوئی ہے، نہ کہ بولنے والے کے وجود پر دلالت کرنے کیلئے، لیکن جب اس سے بولنے والے کے وجود پر دلالت ہوئی تو وضع کا دخل نہ رہا، اور نہ ہی طبع کا دخل ہوا، بلکہ محض عقل سے یہ بات سمجھی گئی، لہذا یہ دلالت لفظیہ عقلیہ ہوگئی۔

سوال: لفظ دیز کیوں کہا لفظ موضوع زید کیوں نہیں کہا؟

جواب: اگر لفظ موضوع بولا جاتا، تو دو دلائل اکٹھی ہو جاتیں، ایک عقلیہ اور

ایک وضعیہ، لہذا لفظ دیز لائے تاکہ صرف دلالت لفظیہ عقلیہ ہو۔

سوال: دیوار کے پیچھے سے سنائی دینے کی قید کیوں لگائی؟

جواب: اگر سامنے ہو تو دلالت نہیں رہے گی بلکہ مشاہدہ ہوگا۔

فَاقْسَامُ الدَّلَالَةِ سِتَّةً: سے غرض شارح ان مناطقہ کا رد کرتا ہے، کہ جن کا نظریہ یہ ہے کہ دلالت کی پانچ قسمیں ہیں، اس لیے کہ وہ کہتے ہیں کہ دلالت طبعیہ لفظاً تو پائی جاتی ہے لیکن غیر لفظ میں نہیں پائی جاتی، شارح کہتے ہیں کہ دلالت لفظیہ طبعیہ کی طرح دلالت غیر لفظیہ بھی پائی جاتی ہے، جیسے سرعتِ نبض کی دلالت بخار پر، دلالت غیر لفظیہ طبعیہ ہے۔

﴿شرح﴾ وَالْمَقْصُودُ بِالْبَحْثِ هُنَاهُ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ

إِذْ عَلَيْهَا مَدَارُ الْإِفَادَةِ وَالْإِسْتِفَادَةِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ إِلَى مُطَابَقَةٍ وَ

تَضَمُّنٍ وَالتَّزَامٍ لِأَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ بِسَبَبِ وَضْعِ الْوَاضِعِ إِمَّا عَلَى

تَمَامِ الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ جُزْئِهِ أَوْ عَلَى أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْهُ

ترجمہ: اور یہاں بحث کا مقصود دلالت لفظیہ وضعیہ ہی ہے، کیونکہ اسی پر

افادہ و استفادہ کا دار و مدار ہے، اور وہ تقسیم ہوتی ہے مطابقی، تفسیمی اور التزامی کی طرف، اس لیے کہ لفظ کی دلالت (اپنے مدلول پر) وضع کی وضع کے سبب سے یا تو تمام موضوع لہ پر ہوگی، یا اس کے جزء پر یا پھر ایسے امر پر ہوگی جو اس سے خارج ہے۔

تشریح: وَالْمَقْصُودُ بِالْبَحْثِ هَهُنَا الْخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوالیہ مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: دلالت کی جب چھ قسمیں ہیں، جیسا کہ ماقبل میں بیان ہوا، تو پھر ماتن نے فقط دلالت لفظیہ وضعیہ کا ہی ذکر کیوں کیا؟

جواب: افادہ اور استفادہ کی وجہ سے دلالت اور لفظ کی بحث کی جاتی ہے، اور افادہ اور استفادہ کا دار و مدار دلالت لفظیہ وضعیہ پر ہی ہوتا ہے کسی اور دلالت سے حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ دلالت غیر لفظیہ کی اقسام ثلاثہ تو لفظ ہی نہیں، جبکہ افادہ اور استفادہ لفظ سے ہوتا ہے، اور دلالت لفظیہ کی دو قسمیں طبعیہ اور عقلیہ لفظ تو ہیں، مگر ان سے بحث نہیں کی جاسکتی، کیونکہ انسانی طبیعتیں اور عقلیں مختلف ہیں۔

وَهِيَ تَنْقَسِمُ إِلَى الْخ: سے غرض شارح دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم کرنا ہے، کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں۔ (1) مطابقی (2) تفسیمی (3) التزامی:

لَاَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ الْخ: سے غرض شارح دلالت لفظیہ وضعیہ کی اقسام ثلاثہ کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ وضع کی وضع کے سبب لفظ کی دلالت تین حال سے خالی نہیں ہوگی، یا تو لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے گا، یا معنی موضوع لہ کی جزء پر دلالت کرے گا، یا معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کرے گا۔ بصورت اول مطابقی، بصورت ثانی تفسیمی اور بصورت ثالث التزامی ہے۔

﴿متن﴾ وَلَا بُدَّ فِيهِ مِنَ الزُّوْمِ عَقْلًا أَوْ عُرْفًا وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ
وَلَوْ تَقْدِيرًا وَلَا عَكْسَ

ترجمہ: اور ضروری ہے اس التزامی میں لزوم، خواہ عقلاً ہو یا عرفاً، اور لازم ہے ان دونوں کو مطابقی، اگرچہ تقدیراً ہو، اور اس کا عکس نہیں ہے۔
تشریح: ماتن نے پہلے دلالت کی تین قسمیں بیان کیں مطابقی، تضمینی اور التزامی۔
 مطابقی اور تضمینی میں تو کوئی شرط نہیں بیان کی البتہ وَلَا بُدَّ فِيهِ مِنَ الْخ: سے التزامی کے لیے شرط بیان کر دی کہ اس کے لیے لزوم ضروری ہے خواہ عقلاً ہو یا عرفاً۔

وَتَلْزَمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ الْخ: سے ماتن نے ان اقسام (مطابقی، تضمینی اور التزامی) کے مابین نسبت بیان کر دی، اور ضابطہ یہ ہے کہ نسبت ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہوتی ہے، اگر تین چیزیں ہوں، تو دو کو ایک طرف، اور ایک کو ایک طرف، کر کے نسبت بیان کی جاتی ہے، پس اسی لیے ماتن مطابقی کو ایک طرف، اور تضمینی اور التزامی کو ایک طرف، کر کے نسبت بیان فرما رہے ہیں، کہ ان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے، تضمینی اور التزامی خاص ہیں، اور مطابقی عام ہے، یعنی جہاں تضمینی اور التزامی پائی جائیں گی، وہاں مطابقی ضرور پائی جائے گی، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں مطابقی ہو، وہاں تضمینی اور التزامی بھی پائی جائیں۔

وَلَا عَكْسٌ: سے غرض ماتن مذکورہ دعویٰ (جہاں تضمینی اور التزامی پائی جائیں گی، وہاں مطابقی ضرور پائی جائے گی) کے بعد ایک اور دعویٰ کر رہے ہیں، کہ دلالت مطابقی، تضمینی اور التزامی کے بغیر پائی جاسکتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَا بُدَّ فِيهِ ☆ آيٌ فِي دَلَالَةِ الْإِلْتِزَامِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَلَا بُدَّ فِيهِ ☆ یعنی دلالت التزامی میں۔

تشریح: آيٌ فِي دَلَالَةِ: سے غرض شارح ضمیر مجرور کا مرجع بیان کرنا ہے کہ اس کا مرجع دلالت التزامی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مِنَ الْلُزُومِ ☆ آيٌ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِ بِحَيْثُ

يَسْتَحِيلُ تَصَوُّرُ الْمَوْضُوعِ لَهُ بِدُونِهِ سَوَاءً كَانَ هَذَا الْلُزُومُ

الذِّهْنِيَّ عَقْلاً كَالْبَصَرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَمَى أَوْ عَرَفًا كَالْجُودِ

بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْبَحَائِمِ

ترجمہ: ماتن کا قول مِنَ اللُّزُومِ: یعنی امر خارج کا اس طرح ہونا کہ موضوع
لہ کا تصور اس کے بغیر محال ہو، خواہ یہ لزوم ذہنی عقلی ہو جیسے بصر کی نسبت
عقلی کی طرف یا عرفی ہو جیسے سخاوت کی نسبت حاتم کی طرف۔

تشریح: اَيُّ كَوْنِ الْأَمْرِ الْخَارِجِ الْخ: سے غرض شارح لزوم ذہنی کی تعریف
بیان کرنا ہے، اور یہ بتانا ہے کہ لزوم سے مراد یہاں لزوم ذہنی ہے، لزوم خارجی نہیں،
ماتن نے چونکہ اللُّزُومِ مصدر استعمال کیا، اس لیے اسی مناسبت سے شارح بھی تعریف
میں مصدر ہی لائے ہیں۔

لزوم ذہنی کی تعریف: وہ امر خارج جو معنی موضوع لہ کو ایسے

لازم ہو، کہ جب موضوع لہ کا تصور آئے، تو اس کے ساتھ خارج کا بھی تصور آ جائے۔
سَوَاءٌ كَانَ هَذَا اللَّزُومُ الْخ: سے غرض شارح لزوم ذہنی کی تقسیم کرنا ہے، شارح
کہتے ہیں کہ لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لزوم ذہنی عقلی (۲) لزوم ذہنی عرفی:

لزوم ذہنی عقلی: وہ امر خارج جو معنی موضوع لہ کو ایسے لازم ہو، کہ

معنی موضوع لہ کا تصور اس امر خارج کے بغیر عقلاً محال ہو۔ جیسے اعلیٰ کا معنی موضوع لہ
عدم البصر ہے، اور اسے بصر لازم ہے، اور یہ بصر ایسا لازم ہے کہ جس کا اپنے لزوم
(عدم البصر) سے جدا ہونا عقلاً محال ہے، یعنی یہ نہیں ہو سکتا! کہ عدم البصر کا تصور تو آ
جائے، لیکن بصر کا تصور نہ آئے، بلکہ جب بھی عدم البصر کا تصور آئے گا، تو ساتھ بصر کا
بھی تصور آ جائے گا، تو یہ بصر عقلی کو عقلاً لازم ہے، کیونکہ عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ مقید
(عدم البصر) کا تصور بلا قید (بصر) محال ہے۔

لزوم ذہنی عرفی: وہ امر خارج جو معنی موضوع لہ کو ایسے لازم ہو،

کہ معنی موضوع لہ کا تصور اس امر خارج کے بغیر عرفاً محال ہو۔ جیسے سخاوت حاتم کو لازم
ہے، اور یہ ایسا لازم ہے کہ جس کا اپنے لزوم (ذات حاتم) سے جدا ہونا عرفاً محال ہے،
یعنی عرف میں جب بھی ذات حاتم کا تصور آئے گا، تو ساتھ ہی سخاوت کا تصور بھی آئے گا،

لیکن یہ لزوم عقلاً نہیں، بلکہ عرفاً ہے، کیونکہ عقل میں ذاتِ حاتم کا تصور، سخاوت کے بغیر بھی آسکتا ہے، اس لیے کہ وہ بھی انسان ہے، اور انسان کے تصور کو سخاوت لازم تو نہیں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَتَلَزُمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيرًا ☆ اِذَا لَا شَكَّ اَنَّ الدَّلَالَهَ الْوَضْعِيَّةَ عَلَى جُزْءِ الْمُسَمَّى وَلاَزِمِهِ فَرْعُ الدَّلَالَهَ عَلَى الْمُسَمَّى سَوَاءٌ كَانَتْ تِلْكَ الدَّلَالَهَ عَلَى الْمُسَمَّى مُحَقَّقَةً بِأَنْ يُطْلَقَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِهِ الْمُسَمَّى وَيُفْهَمُ مِنْهُ الْجُزْءُ أَوِ الْلاَزِمُ بِالتَّبَعِ أَوْ مُقَدَّرَةً كَمَا اِذَا اُسْتُهْرَ اللَّفْظُ فِي الْجُزْءِ أَوِ الْلاَزِمِ فَالدَّلَالَهَ عَلَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَانْ لَمْ يَتَحَقَّقْ هُنَاكَ بِالْفِعْلِ اِلَّا اَنَّهَا وَاِقْعَةٌ تَقْدِيرًا بِمَعْنَى اَنَّ لِهَذَا اللَّفْظِ مَعْنًى لَوْ قَصِدَ مِنَ اللَّفْظِ لَكَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَ اِلَى هَذَا اِشَارَ بِقَوْلِهِ وَلَوْ تَقْدِيرًا

ترجمہ: ماتن کا قول وَتَلَزُمُهُمَا الْمُطَابَقَةُ وَلَوْ تَقْدِيرًا: کیونکہ شک نہیں ہے، کہ دلالت وضعیہ معنی موضوع لہ کی جزء پر، اور اس کے لازم پر، فرع ہے اس دلالت کی جو پورے موضوع لہ پر ہے، خواہ وہ دلالت معنی موضوع لہ پر تحقیقی طور پر ہو یا بصورت کہ لفظ کو بولا جائے اور اس سے معنی موضوع لہ کو مراد لیا جائے، اور اس سے جزء یا لازم بالتبع سمجھے جائیں، یا تقدیری طور پر ہو، جس طرح کہ کوئی لفظ (معنی موضوع لہ کی) جزء میں یا لازم میں مشہور ہو جائے، پس معنی موضوع لہ پر دلالت اگر چہ وہاں بالفعل متحقق نہیں ہوگی، مگر وہ تقدیراً واقع ہوگی، اس معنی کیساتھ کہ بے شک اس لفظ کے لیے ایک ایسا معنی ہے اگر لفظ سے اس معنی کا ارادہ کیا جائے، تو لفظ کی دلالت اس معنی پر مطابقی ہوگی، اور اسی بات کی طرف ماتن نے اپنے قول وَلَوْ تَقْدِيرًا سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح: اِذَا لَا شَكَّ اَنَّ الدَّلَالَهَ الْوَضْعِيَّةَ سے غرض شارح ماتن کے دعویٰ (جہاں

تضمنی اور التزامی پائی جاتی ہے تو وہاں مطابقی ضرور پائی جائے گی) پر دلیل دینا۔
 اس طرح کہ دلالت تضمنی میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ کی جزء پر دلالت کرتا ہے، اور دلالت التزامی میں لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کرتا ہے، جبکہ مطابقی میں کل اور ملزوم پر دلالت ہوتی ہے، اور یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ جزء پر دلالت ہونا، اور لازم پر دلالت ہونا، اس دلالت کی فرع ہے، جو کل پر ہوتی ہے (کیونکہ جزء پر دلالت تب ہوگی جب کل پر دلالت ہوگی، اور اسی طرح معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت تب ہوگی جب معنی موضوع لہ پر دلالت ہوگی)، اور فرع اصل کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں، لہذا تضمنی اور التزامی بھی مطابقی کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں۔

تشریح: سَوَاءٌ كَانَتْ بِكَ الدَّلَالَةُ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے اور

وَلَوْ تَقَدَّرَ كَمَا مَطْلَبُ بَيَانِهِ، قبل از اعتراض ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں،
تمہید: دلالات ثلاثہ کی تعریفات میں جمہور مناطقہ کا اور بعض دیگر مناطقہ کا باہمی اختلاف ہے،

بعض مناطقہ کہتے ہیں: کہ دلالت التزامی اور تضمنی ہمیشہ بالتبع ہی پائی جاسکتی ہیں اصالتہً نہیں پائی جاسکتیں، یعنی لفظ کی دلالت جو معنی موضوع لہ پر اصالتہً ہے، تو اسی سے ہی بالتبع جزء موضوع لہ اور لازم موضوع لہ پر بھی دلالت ہو رہی ہے، ایسا نہیں ہو سکتا کہ لفظ بول کر مراد جزء موضوع لہ، یا لازم موضوع لہ لے لیا جائے اور تضمنی اور التزامی، مطابقی کے بغیر متحقق ہو جائیں بلکہ ان کے نزدیک تو لفظ سے معنی موضوع لہ کی جزء یا لازم مراد لے بھی لیا جائے تو پھر بھی دلالت تضمنی و التزامی نہیں ہوگی بلکہ اسے بھی مطابقی ہی کہتے ہیں۔

جمہور مناطقہ کہتے ہیں: کہ لفظ کی دلالت تمام معنی موضوع لہ پر مطابقی ہے، اور جزء موضوع لہ پر اصالتہً تضمنی ہے، اور لازم موضوع لہ پر

اصالة التزامی ہے۔ اب جمہور منابطقہ پر اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض: آپ کے نزدیک لفظ کی دلالت جزء موضوع لہ پر یا لازم موضوع لہ پر اصالة ہو سکتی ہے، تو پھر تفسیمی اور التزامی مطابقی کے بغیر پائی بنائیں گی، جبکہ آپ ان کو لازم و ملزوم قرار دے چکے ہیں جیسا کہ ماتن نے کہا وَ تَلْزَمُهُمَا۔

جواب: ماتن نے وَلَوْ تَقْدِيرًا سے اس کا جواب دیا ہے جس کی شارح تقریر کر رہے ہیں، کہ ہم نے یہ جو کہا ہے کہ مطابقی ان دونوں (تفسیمی و التزامی) کو لازم ہے، تو یہاں لازم سے مراد عام ہے خواہ لزوم تحقیقی ہو یا تقدیری۔

لِزُومِ تَحْقِيقِي: اس صورت میں متحقق ہوگا کہ جب لفظ کا استعمال معنی موضوع لہ میں بھی ہوتا ہو، تو ایسا لفظ جب بولا جائے گا، تو اس کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر تحقیقا مطابقی ہوگی، لیکن اسی دلالت مطابقی سے بالتبع جزء موضوع لہ اور لازم موضوع لہ پر بھی دلالت ہو جائے گی، (تبعاً دلالت تفسیمی اور التزامی بھی پائی جائے گی)

لِزُومِ تَقْدِيرِي: اس صورت میں متحقق ہوگا کہ جب لفظ کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ کی جزء میں یا لازم میں مشہور ہو گیا ہو، اور اس کے معنی موضوع لہ کو چھوڑ دیا گیا ہو، تو اب اگر یہ لفظ بولا گیا تو اس کی دلالت، تفسیمی اور التزامی پر تحقیقا ہوگی، اور دلالت مطابقی یہاں تحقیقا نہیں ہوگی بلکہ تقدیراً ہوگی،

تَقْدِيرًا کا مطلب یہ ہے کہ جو لفظ جزء موضوع لہ، یا لازم موضوع لہ، میں مشہور ہوا ہے، اس لفظ کے ضرور ایسے معنی موضوع لہ ہیں، کہ اگر یہ لفظ بول کر وہ معنی مراد لیا جائے، تو لفظ کی دلالت اس معنی پر مطابقی ہوگی، کیونکہ یہ لفظ اگرچہ معنی موضوع لہ میں متروک ہے، لیکن اپنے معنی موضوع لہ میں اس کا استعمال ممتنع تو نہیں ہے، الغرض خلاصہ یہ ہوا جہاں دلالت تفسیمی و التزامی ہوں وہاں مطابقی تحقیقا یا تقدیراً ضرور ہوگی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَا عَكْسَ ☆ اِذَا كَانَ جَوْزُ أَنْ يَكُونَ لِلْفِظِ مَعْنَى

بَسِيطٌ لَا جُزْءَ لَهُ وَلَا لَازِمَ لَهُ فَيَتَحَقَّقُ حِينَئِذٍ الْمُطَابَقَةُ بِدُونِ
التَّضْمَنِ وَالْإِلْتِزَامِ

ترجمہ: ماتن کا قول: وَلَا عَكْسَ کیونکہ ممکن ہے کہ لفظ کا معنی بسیط ہو، اس
کا جزء نہ ہو، اور نہ لازم ہو، پس اس وقت دلالت مطابقی متحقق ہوگی تفسمی و
التزامی کے بغیر۔

تشریح: اِذْ يَجُوزُ اَنْ يَكُونَ الْخ: سے غرض شارح، ماتن کے دعویٰ و لا عکس (یعنی
جہاں دلالت مطابقی ہوگی وہاں تفسمی و التزامی کا پایا جانا ضروری نہیں) پر دلیل دینا
ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ کوئی ایسا لفظ ہو، کہ اس کا معنی موضوع لہ بسیط ہو اور
اس کا لازم بھی نہ ہو، جیسے لفظ اللہ کی دلالت ذات باری تعالیٰ پر دلالت مطابقی ہے، لیکن
التزامی اور تفسمی نہیں ہے، کیونکہ ذات باری تعالیٰ اجزاء سے پاک ہے، اس لیے
دلالت تفسمی نہیں ہو سکتی، اور اس کو کوئی شے لازم بھی نہیں ہے، لہذا دلالت التزامی بھی
نہیں ہو سکتی۔

﴿شرح﴾ وَلَوْ كَانَ لَهُ مَعْنَى مُرَكَّبٍ لَا لَازِمَ لَهُ فَيَتَحَقَّقُ التَّضْمَنُ

بِدُونِ الْإِلْتِزَامِ وَلَوْ كَانَ لَهُ مَعْنَى بَسِيطٍ لَهُ لَازِمٌ تَحَقَّقُ الْإِلْتِزَامُ

بِدُونِ التَّضْمَنِ فَالْإِسْتِلْزَامُ غَيْرُ وَاَقِعٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الطَّرَفَيْنِ

ترجمہ: اور اگر اس لفظ کے لیے کوئی معنی مرکب ہو، جس کا کوئی لازم نہیں

ہے، پس دلالت تفسمی بغیر التزامی کے متحقق ہوگی، اور اگر اس لفظ کے لیے

معنی بسیط ہو، کہ جس کا کوئی لازم ہو تو دلالت التزامی تفسمی کے بغیر متحقق ہو

گی، پس یہ استلزام دونوں میں سے کسی میں واقع نہیں ہے۔

تشریح: غرض شارح تفسمی و التزامی کے مابین نسبت کو بیان کرنا ہے جس کو ماتن

نے بیان نہیں کیا۔

شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی

ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں بھی یہ نسبت ہو وہاں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی ہوتے ہیں۔

مادہ اجتماعی کی صورت یہ ہے کہ لفظ کی وضع معنی مرکب کے لیے ہو اور اس کا لازم بھی ہو، تو یہاں لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ پر مطابقی، جزء موضوع لہ پر تفسمی، اور لازم موضوع لہ پر التزامی ہوگی۔ الغرض تفسمی بھی پائی گئی اور التزامی بھی پائی گئی۔

نوٹ: شارح نے اجتماعی مادہ کا ذکر نہیں کیا کیوں کہ وہ ظاہر تھا۔

مادہ افتراقی 1: کی صورت یہ ہے کہ لفظ کی وضع معنی مرکب کے لیے ہو اور اس کا لازم نہ ہو تو یہاں لفظ کی دلالت تمام موضوع لہ پر مطابقی اور جزء موضوع لہ پر تفسمی ہوگی، لیکن لازم نہ ہونے کی وجہ سے دلالت التزامی متحقق نہیں ہوگی، الغرض ثابت یہ ہوا کہ دلالت تفسمی کے لیے دلالت التزامی ضروری نہیں ہے۔

مادہ افتراقی 2: کی صورت یہ ہے کہ لفظ کی وضع معنی بسیط کے لیے ہو، جس کے لیے لازم ہو، تو اس صورت میں مطابقی اور التزامی دونوں دلائل پائی جائیں گی، مگر تفسمی نہیں پائی جائے گی، تو یہاں ثابت ہوا کہ دلالت التزامی کے لیے دلالت تفسمی ضروری نہیں۔

﴿متن﴾ وَالْمَوْضُوعُ إِنْ قُصِدَ بِجُزْئِهِ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ
فَمُرَكَّبٌ وَأَمَّا تَامٌ خَبَرٌ أَوْ إِنْشَاءٌ وَأَمَّا نَاقِصٌ تَقْيِيدٌ أَوْ غَيْرُهُ وَالْأَلَا
فَمُفْرَدٌ

ترجمہ: اور لفظ موضوع اگر اس کی جزء کے ساتھ ارادہ کیا جائے دلالت کا اس کے معنی کی جزء پر تو مرکب ہے، اور وہ یا تو مرکب تام خبریہ ہے، یا مرکب تام انشائیہ ہے، یا ناقص تقیدی ہے، یا ناقص غیر تقیدی ہے، وگرنہ پس وہ مفرد ہے۔

تشریح: ماتن دلالت کی بحث ختم کر لینے کے بعد اب وَالْمَوْضُوعُ إِنْ قُصِدَ

السخ: سے لفظ کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔ رہی یہ بات کہ لفظ کی بحث کیوں کی؟ اس کی وجہ پہلے بیان کی جا چکی ہے، وَالْمَوْضُوعُ سے ماتن نے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ مناطقہ لفظ موضوع سے بحث کرتے ہیں، لفظ مہمل سے بحث نہیں کرتے۔

ان قَصِدَ بِجُزْئِهِ السخ: سے ماتن لفظ موضوع کی تقسیم، اور اقسام کی وجہ حصر بیان فرما رہے ہیں، اس طرح کہ لفظ موضوع کی دو قسمیں ہیں۔ (1) مفرد (2) مرکب کیونکہ لفظ موضوع دو حال سے خالی نہیں، کہ اس کی جزء سے معنی کی جزء پر دلالت کرانا مقصود ہوگا یا نہیں، بصورت اول مرکب، اور بصورت ثانی مفرد۔

وَأَمَّا تَامَ خَبَرُ السخ: سے ماتن مرکب کی تقسیم اور اقسام مرکب کی وجہ حصر کو بیان فرما رہے ہیں، اس طرح کہ مرکب دو حال سے خالی نہیں، تام ہوگا یا ناقص، اگر مرکب تام ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں، کہ مرکب تام خبری ہوگا یا انشائی، اور اگر مرکب ناقص ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں، کہ وہ مرکب ناقص تنقیدی ہوگا یا غیر تنقیدی، تعریفات شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْمَوْضُوعُ ☆ أَيْ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ إِنْ أُريدَ

دَلَالَةً جُزْئِيَّةً عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ فَهُوَ الْمَرْكَبُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمَفْرُودُ

ترجمہ: ماتن کا قول والموضوع، یعنی لفظ موضوع اگر ارادہ کیا جائے اس

کی جزء سے دلالت کا اسکی معنی کی جزء پر تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے۔

تشریح: أَيْ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ السخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب

دینا ہے۔

اعتراض: الْمَوْضُوعُ بے مفرد و مرکب کو محصور کرنا درست نہیں، اس لیے کہ

دو الٰں اربعہ بھی تو موضوع ہیں، لیکن مفرد و مرکب نہیں؟

جواب: الْمَوْضُوعُ سے مراد یہاں پر لفظ موضوع ہے، دو الٰں اربعہ اگرچہ

موضوع ہیں، لیکن لفظ موضوع نہیں، نیز اللَّفْظُ کو نکال کر بتا دیا کہ الْمَوْضُوعُ صیغہ

صفت ہے، اور ہر صفت کا کوئی نہ کوئی موصوف بھی ہوتا ہے، اس کا موصوف اللَّفْظُ

ہے۔

اِنْ اُرِيدَ دَلَالَةُ الْخ: سے غرض شارح ماتن کی عبارت اِنْ قَصِدَ بِجُزْئِهِ الْخ: کا ترجمہ کرنا ہے۔

سوال: ماتن نے مرکب کی تعریف پہلے، اور مفرد کی تعریف بعد میں کیوں کی، حالانکہ مفرد کی تعریف عموماً پہلے ہوتی ہے، کیونکہ مرکب مفردات سے ملکر بنتا ہے؟
جواب: چونکہ مرکب کی تعریف وجودی ہے، اور مفرد کی تعریف عدی، اور وجود عدم سے افضل ہوتا ہے، تو اس لیے ماتن نے مرکب کی تعریف پہلے اور مفرد کی تعریف بعد میں کی۔

﴿شرح﴾ وَالْمُرَكَّبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِأُمُورٍ أَرْبَعٍ الْأَوَّلُ اَنْ يَكُونَ لَلْفِظِ جُزْءٌ وَالثَّانِي اَنْ يَكُونَ لِمَعْنَاهُ جُزْءٌ وَالثَّالِثُ اَنْ يَدُلَّ جُزْءُ الْفَلْفِظِ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ وَالرَّابِعُ اَنْ تَكُونَ هَذِهِ الدَّلَالَةُ مُرَادَةً
ترجمہ: پس مرکب محض متحقق ہوتا ہے چار امور کے ثابت ہونے کے ساتھ، اول یہ کہ لفظ کی جزء ہو، ثانی یہ کہ اس کے معنی کی جزء ہو، ثالث یہ کہ لفظ کی جزء اپنے معنی کی جزء پر دلالت کرے اور رابع یہ کہ اس دلالت کا ارادہ کیا ہو۔

تشریح: وَالْمُرَكَّبُ اِنَّمَا يَتَحَقَّقُ الْخ: سے غرض شارح مرکب کے ثبوت اور متحقق کے لیے چار شرائط کا بیان کرنا ہے، شرائط اربعہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) لفظ کی جزء ہو، (۲) معنی کی جزء ہو

(۳) لفظ کی جزء معنی جز پر دلالت کرے (۴) دلالت کرانا مقصود ہو۔

﴿شرح﴾ فَبِإِنتِفَاءِ كُلِّ مِّنَ الْقِيُودِ الْأَرْبَعَةِ يَتَحَقَّقُ الْمُفْرَدُ فَلِلْمُرَكَّبِ قِسْمٌ وَاحِدٌ
ترجمہ: چاروں قیودات میں سے کسی ایک کی نفی کرنے کے ساتھ مفرد ثابت ہو جائے گا پس مرکب کے لیے ایک قسم ہے۔

تشریح: فَبَيَّنْتَفَاءَ كُلِّ مِّنَ الْخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے کہ یہ قیودات اربعہ مرکب کی حقیقت میں داخل ہیں، ان میں سے کسی ایک کی نفی مرکب کی نفی ہوگی، یعنی ان شرائط اربعہ میں سے کسی ایک شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں مرکب کا وجود اور تحقق نہیں ہوگا، بلکہ مفرد کا تحقق ہو جائے گا۔

فَلِلْمُرَكَّبِ قِسْمُ الْخ: سے غرض شارح ایک قاعدہ کی طرف اشارہ کرنا ہے، کہ متعدد پر جب اثبات آئے، تو صورت ایک بنتی ہے، یہاں بھی چونکہ متعدد پر اثبات آ رہا ہے، اس لیے ایک ہی صورت بنتی ہے، یعنی مذکورہ قیودات اربعہ تمام ہی مثبت ہیں، لہذا ان کا مجموعہ قسم واحد (مرکب) ہوئی۔

﴿شرح﴾ وَلِلْمُفْرَدِ أَقْسَامٌ أَرْبَعٌ الْأَوَّلُ مَا لَا جُزْءَ لِلْفِظِ نَحْوُ هَمْزَةٍ الْإِسْتِفْهَامِ وَالثَّانِي مَا لَا جُزْءَ لِمَعْنَاهُ نَحْوُ لَفْظِ اللَّهِ مَا لَا دَلَالَةَ لِجُزْءٍ لَفْظُهُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ كَزَيْدٍ وَعَبْدُ اللَّهِ عِلْمًا وَالرَّابِعُ مَا يَدُلُّ جُزْءٌ لَفْظٌ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ لَكِنَّ الدَّلَالَةَ غَيْرُ مَقْصُودَةٍ كَمَا لِحَيَوَانَ النَّاطِقِ عِلْمًا لِشَخْصٍ إِنْسَانِيٍّ
ترجمہ: اور مفرد کی چار اقسام ہیں۔

- (1): لفظ کی جزء ہی نہ ہو، جیسے ہمزہ استفہام۔
- (2): اس کے معنی کی جزء نہ ہو، جیسے لفظ اللہ۔
- (3): لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت نہ کرے، جیسے زید اور عبد اللہ جبکہ علم ہوں۔

(4): لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت کرے، لیکن دلالت کرانا مقصود نہ ہو، جیسے حیوان ناطق کہ جب کسی شخص انسانی کا علم ہو۔

فائدہ: تیسری قسم میں شارح نے دو مثالیں اس لیے ذکر کیں ہیں، کیونکہ تیسری قسم یعنی لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت نہ کرنے کی دو صورتیں ہیں۔

- (1): لفظ کی جزء ہو معنی کی بھی جزء ہو، لیکن لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت نہ

کرے، جیسے زید، ز، ی، و، زید کی جزئیں ہیں، اور اس کے معنی کی بھی جزئیں ہیں، جیسے زید کا سر، ہاتھ، پاؤں وغیرہ لیکن زید کی کوئی جزء، سر، ہاتھ، پاؤں وغیرہ پر دلالت نہیں کرتی۔

(2): لفظ کی جزء بھی ہو اور معنی کی بھی جزء ہو، لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت بھی کرے لیکن معنی مرادی کی جزء پر دلالت نہ کرے، جیسے عبد اللہ جبکہ علم ہو، اس مثال میں لفظ کی بھی جزء ہے یعنی عبد اور اللہ، اور اس کے معنی کی بھی جزء ہے یعنی لفظ اللہ اور بندہ، لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دلالت کر رہی ہے لیکن معنی مرادی کی جزء پر دلالت نہیں کر رہی، کیونکہ یہاں پر عبد اللہ کی دلالت معنی پر بطور مرکب اضافی کے ہو رہی ہے، حالانکہ مراد اس سے معنی علمی ہے۔

فائدہ: چوتھی قسم یعنی حیوان ناطق میں لفظ کے اجزاء معنی کے اجزاء (اس شخص کا حیوان ناطق ہونا) پر دلالت کرتے ہیں، لیکن یہ دلالت مقصود نہیں، کیونکہ مقصود حیوان ناطق کی علمیت اور تشخص خارجی ہے۔

تشریح: وَلِلْمُفْرَدِ أَقْسَامُ الْخ: سے غرض شارح اقسام مفرد کو بیان کرنا ہے، اور ایک قاعدے کی طرف اشارہ کرنا ہے، کہ جب متعدد پر نفی وارد ہو، تو اقسام متعدد بنتی ہیں، یہاں بھی چونکہ متعدد پر نفی وارد ہوئی ہے، اس لیے اقسام بھی متعدد بنی ہیں، یعنی مفرد کی مذکورہ اقسام تمام ہی منفی ہیں، لہذا قسم واحد نہیں، بلکہ اقسام اربعہ ہیں۔

فائدہ: لفظ مفرد چار چیزوں کے مقابلے میں آتا ہے۔

(1) تشبیہ و جمع کے مقابلے میں۔ (2) مضاف کے مقابلے میں۔

(3) جملے کے مقابلے میں۔ (4) مرکب کے مقابلے میں۔

نوٹ: یہاں مرکب کے مقابلے میں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ إِمَّا تَامَ أَيْ يَصِحُّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ كَزَيْدٍ قَائِمٍ

ترجمہ: ماتن کا قول إِمَّا تَامَ یعنی اس پر سکوت صحیح ہو۔

تشریح: أَيْ يَصِحُّ الْخ سے غرض شارح مرکب تام کی تعریف کرنا ہے کہ مرکب

تام وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو۔

سوال: مرکب تام کی یہ تعریف جامع نہیں اس لیے کہ ضَرْبَ زَيْدٍ مرکب تام ہے لیکن اس پر سکوت صحیح نہیں کیونکہ ضَرْبَ زَيْدٍ کہنے کے باوجود مخاطب کو مفعول بہ اور مفعول فیہ کی ضرورت رہتی ہے؟

جواب: ہماری تعریف میں صحت سکوت سے مراد محکوم علیہ اور محکوم بہ کا پایا جانا ہے جو کہ ضَرْبَ زَيْدٍ میں پائے جارہے ہیں لہذا ہماری تعریف اپنے افراد کو جامع ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ خَبَرٌ إِنْ احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْكَذْبَ

ترجمہ: ماتن کا قول خبر اگر احتمال رکھے صدق اور کذب کا۔

تشریح: إِنْ احْتَمَلَ الخ سے غرض شارح دو چیزیں بیان کرتی ہیں۔

(1) قول ماتن خَبَرٌ: ہسی مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط إِنْ

احْتَمَلَ الصِّدْقَ وَالْكَذْبَ ہے جو کہ محذوف ہے۔

(2) اس عبارت سے خبر کی تعریف کرنی ہے۔ کہ خبر وہ مرکب تام ہے جو صدق

اور کذب کا احتمال رکھے۔

﴿شرح﴾ أَيْ يَكُونُ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَّصِفَ بِهِمَا بِأَنْ يُقَالَ لَهُ صَادِقٌ

أَوْ كَاذِبٌ

ترجمہ: یعنی اس کی شان یہ ہو کہ یہ (مرکب) متصف ہو ان دونوں

(صدق و کذب) کے ساتھ اس طور پر کہ کہا جاسکے کہ وہ سچا ہے یا

جھوٹا ہے۔

تشریح: أَيْ يَكُونُ مِنْ شَأْنِهِ الخ: سے غرض شارح ایک سوالیہ مقدر کا جواب دینا

ہے

سوال: مذکورہ خبر کی تعریف درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسا ہو سکتا ہی نہیں کہ خبر

ایک وقت میں سچی بھی ہو اور جھوٹی بھی ہو۔

جواب: ہماری تعریف میں احتمال بمعنی امکان اتصاف ہے الصِّدْقَ وَالْكَذْبَ

میں واؤ بمعنی 'او' ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ خبر وہ مرکب ہے جس کا صدق یا کذب کے ساتھ متصف ہونا ممکن ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ أَوْ اِنْشَاءً اِنْ لَمْ يَحْتَمِلْهُمَا

ترجمہ: ماتن کا قول یا انشاء ہے اگر ان دونوں (صدق اور کذب) کا احتمال نہ رکھے۔

تشریح: اِنْ لَمْ يَحْتَمِلْهُمَا: سے غرض شارح دو چیزیں بیان کرنی ہیں۔

(1) قول ماتن اِنْشَاءً: ہی مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنْ لَمْ يَحْتَمِلْهُمَا ہے جو کہ محذوف ہے۔

(2) انشاء کی تعریف کرنا ہے کہ انشاء وہ مرکب تام ہے جو صدق اور کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَاَمَّا نَاقِصٌ اِنْ لَمْ يَصِحَّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ

ترجمہ: ماتن کا قول اَمَّا نَاقِصٌ اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو۔

تشریح: اِنْ لَمْ يَصِحَّ السُّكُوتُ: سے غرض شارح دو چیزیں بیان کرنا ہے

(1) قول ماتن ناقص: ہی مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنْ لَمْ يَصِحَّ السُّكُوتُ: ہے جو کہ محذوف ہے۔

(2) مرکب ناقص کی تعریف کرنا ہے کہ مرکب ناقص وہ مرکب ہے جس پر سکوت صحیح نہ ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ تَقْيِيْدِيٌّ اِنْ كَانَ الْجُزْءُ الثَّانِي قَيْدًا لِلْأَوَّلِ نَحْوُ

غُلَامٌ زَيْدٌ وَرَجُلٌ فَاضِلٌ وَقَائِمٌ فِي الدَّارِ

ترجمہ: ماتن کا قول تَقْيِيْدِيٌّ: اگر جزء ثانی جزء اول کے لیے قید ہو جیسے

غُلَامٌ زَيْدٌ وَرَجُلٌ فَاضِلٌ وَقَائِمٌ فِي الدَّارِ

تشریح: اِنْ كَانَ الْجُزْءُ الثَّانِي: سے غرض شارح دو چیزیں بیان کرنی ہیں۔

(1) قول ماتن: تَقْيِيْدِيٌّ: ہی مبتداء محذوف کی خبر ہو کر جزا ہے اس کی شرط اِنْ

كَانَ الْجُزْءُ الثَّانِي قَيْدًا لِلْأَوَّلِ ہے جو کہ محذوف ہے۔

(2) یہاں سے مرکب تقیدی کی تعریف کرنا ہے کہ مرکب تقیدی وہ مرکب ہے جس کی جزء ثانی جزء اول کے لیے قید ہو۔

نوٹ: جزء ثانی کے قید بننے کا مطلب یہ ہے کہ جزء اول میں عموم ہوتا ہے جزء ثانی اس عموم کو ختم کرتی ہے۔

قَائِمٌ فِي الدَّارِ سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ مرکب تقیدی مرکب اضافی اور توصیفی میں محصور نہیں بلکہ جس طرح ان میں جزء ثانی (مضاف الیہ اور صفت) جزء اول (مضاف اور موصوف) کے لیے قید ہوتی ہے اسی طرح ظرف بھی مظروف کے لیے قید ہوتا ہے۔

نوٹ: اول سے مراد یہ ہے کہ جو مرتبہ کے اعتبار سے مقدم ہو خواہ لفظوں میں مؤخر ہو، جیسے حال کبھی مقدم ہوتا ہے ذوالحال سے حالانکہ حال قید بنتا ہے

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ ☆ أَيْ وَإِنْ لَمْ يُقْصَدِ بِجُزْءٍ مِنْهُ
الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ

ترجمہ: ماتن کا قول وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ: یعنی اگر لفظ کی جزء سے اس کے معنی کی جزء پر دلالت کرانا مقصود نہ ہو۔

تشریح: أَيْ وَإِنْ لَمْ يُقْصَدِ الْخ: سے غرض شارح تین باتیں بیان کرنی ہیں
(1) قول ماتن وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ مِّنْهُ إِلَّا اسْتِثْنَاءٌ نہیں بلکہ اِنْ لَمْ کے معنی میں ہے۔

(2) قول ماتن وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ حَتَّىٰ مَبْتَدَأٍ محذوف کی خبر ہو کر جزء ہے اس کی شرط اِنْ لَمْ يُقْصَدِ بِجُزْءٍ مِنْهُ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ ہے جو کہ محذوف ہے۔

(3) قول ماتن وَإِلَّا فَمُفْرَدٌ کا عطف کس پر ہے؟ تو شارح کی عبارت اِنْ لَمْ يُقْصَدِ الْخ نے بتا دیا اس کا عطف ماتن کے قول اِنْ قُصِدَ الْخ پر ہے، کیونکہ معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہوتی ہے اور یہاں بھی اِنْ قُصِدَ الْخ اور وَهُوَ اِنْ لَمْ يُقْصَدِ الْخ میں لفظی مناسبت ہے۔

﴿متن﴾ وَهُوَ أَنْ اسْتَقْلَّ فَمَعَ الدَّلَالَةُ بِهِيْتِهِ عَلَى أَحَدٍ إِلَّا زَمْنَةً
الْثَلَاثَةِ كَلِمَةً وَبِذَوْنِهَا اسْمٌ وَإِلَّا فَادَاةٌ

ترجمہ: اور لفظ مفرد اگر مستقل ہو پس وہ اپنی ہیئت سے تین زمانوں میں
سے کسی ایک زمانے پر دلالت کرنے کے ساتھ کلمہ ہے اور اس دلالت کے
بغیر (یعنی اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے پر
دلالت نہ کرے) اسم ہے۔ اور اگر مستقل نہ ہو تو اداءہ ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف استقلال معنی اور عدم استقلال معنی کے اعتبار
سے لفظ مفرد کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ جس کی وجہ حضریہ ہے کہ لفظ مفرد دو حال سے خالی
نہیں مستقل معنی پر دلالت کرے گا یا نہیں بصورت ثانی اداءہ ہے بصورت اول پھر دو
حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں سے کسی زمانے پر دلالت
کرے گا یا نہیں بصورت اول کلمہ اور بصورت ثانی اداءہ ہے۔

سوال: ماتن نے کلمہ کی تعریف میں ہیئت کی شرط کیوں لگائی؟

جواب: ان امور کو نکالنے کے لیے جو مادے کے اعتبار سے زمانے پر دلالت
کرتے ہیں مثلاً امس، یوم، غداً زمان وغیرہ۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَهُوَ أَنْ اسْتَقْلَّ: فِي الدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَاهُ بَأَنْ
لَا يُحْتَاجُ فِيهَا إِلَى ضَمِّ ضَمِيمَةٍ

ترجمہ: ماتن کا قول وہ (لفظ مفرد) اگر اپنے معنی پر دلالت کرنے میں
مستقل ہو بایں طور پر کہ وہ نہ محتاج ہو دلالت کرنے میں کسی دوسرے لفظ کو
ملانے کی طرف۔

تشریح: فِي الدَّلَالَةِ الخ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال
مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن نے کہا کہ لفظ مفرد اگر مستقل ہو لیکن یہ نہیں بتایا کہ کس میں مستقل

ہو؟

جواب: فی الدلالة الخ یعنی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو۔
بأن لا يحتاج فيها الخ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال
مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: لفظ مفرد اپنے معنی پر دلالت کرنے میں کیسے مستقل ہو؟
جواب: بأن لا يحتاج فيها یعنی وہ معنی پر دلالت کرنے میں کسی دوسرے کلمے
کا محتاج نہ ہو۔

﴿شرح﴾ قوله بهيئته بأن يكون بحيث كلما تحققت هيئته
التركيبية في مادة موضوعية متصرفية فيها فهم واحد من الأزمنة
الثلاثة مثلاً هيئة نصر وهي المشتملة على ثلاثة حروف مفتوحة
متوالية كلما تحققت فهم الزمان الماضي لكن بشرط أن يكون
تحققها في ضمن مادة موضوعية متصرفية فيها فلا يرد النقص بنحو
جسق وحجر

ترجمہ: ماتن کا قول بهيئته (کلمہ کی اپنی ہیئت کے ساتھ تین زمانوں میں
سے کسی ایک زمانہ پر دلالت) باس طور پر ہو کہ جب بھی اسکی ہیئت ترکیبہ
کسی ایسے مادے کے ضمن میں پائی جائے جو موضوعہ ہو اور جس میں گردان
واقع ہو تو اس سے تین زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ ضرور سمجھا جائے
گا۔ مثلاً ہیئت نصر یہ مشتمل ہے ایسے تین حروف پر جو مسلسل مفتوح ہیں
جب کبھی یہ ہیئت پائی جائے گی تو اس سے زمانہ ماضی سمجھا جائے گا لیکن
اس شرط کے ساتھ کہ اس ہیئت کا تحقق کسی ایسے مادے میں ہو جو موضوع
ہو اور اس میں گردان واقع ہو پس جسق و حجر جیسی مثالوں سے
اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

تشریح: بهيئته بأن يكون الخ سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا

ہے۔

سوال: ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں؟ اگر نہیں کرتی تو پھر ہیئت ترکیبیہ کے اختلاف سے زمانے کا اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہیئت ترکیبیہ کے اختلاف سے زمانے کا اختلاف ہوتا ہے، مثلاً نَصْر کی ہیئت ترکیبیہ گزشتہ زمانے پر دلالت کرتی ہے اور یَنْصُر کی ہیئت ترکیبیہ حال و استقبال پر دلالت کرتی ہے اور اگر ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت کرتی ہے تو حَجَرَ اور حَسَق کی ہیئت ترکیبیہ کو بھی زمانے پر دلالت کرنی چاہیے حالانکہ حَجَرَ اسم ہے اور اسم زمانے پر دلالت نہیں کرتا جبکہ حَسَق مہمل ہے اس کا معنی ہی نہیں ہوتا۔

جواب: ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت کرتی ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ وہ ہیئت ترکیبیہ جو مادہ موضوع متصرفہ (ایسا مادہ جو معنی کے لیے موضوع ہو اور اس سے گردان ہو سکے) میں ہو لہذا اگر وہ ہیئت ایسے مادے میں ہو جو معنی موضوع ہو اور اس کی گردان بھی ہو سکے تو اس سے تین زمانوں میں سے کوئی ایک زمانہ ضرور سمجھا جائے گا۔

سوال: اَحْمَد میں ماضی کی ہیئت ترکیبیہ پائی جاتی ہے اور یَعْمَل میں مضارع کی ہیئت ترکیبیہ پائی جاتی ہے اور یہ دونوں مشتق بھی ہیں اور معنی کیلئے موضوع بھی ہیں اس طرح کہ اَحْمَد رسول پاک ﷺ کا اسم گرامی ہے اور یَعْمَل کام کرنے والے اونٹ کو کہا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود ان کی ہیئت ترکیبیہ زمانے پر دلالت نہیں کرتی، کیوں؟

جواب: یہ علم ہیں اور علم جانہ ہوتا ہے اور جانہ کی گردان نہیں ہوتی۔

فائدہ: مادہ اور ہیئت میں فرق

مادہ: ذوات حروف کو مادہ کہا جاتا ہے قطع نظر حرکات و سکنات اور تقدیم

وتا خیر کے۔

ہیئت: حروف کی حرکات و سکنات اور تقدیم و تاخیر سے جو صورت حاصل ہو

تی ہے وہ ہیئت کہلاتی ہے

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ كَلِمَةً فِي عُرْفِ الْمَنْطِقِيِّينَ وَفِي عُرْفِ النُّحَاةِ فَعَلٌ

ترجمہ: ماتن کا قول کلمۃ منطقیین کی اصطلاح میں ہے اور نحو یوں کی

اصطلاح میں فعل ہے۔

تشریح: کَلِمَةٌ فِیْ عُرْفِ الْخ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ منطقیوں کے کلمہ اور نحو یوں کے فعل کے درمیان نسبت تساوی ہے لیکن **یاد رہے** کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عام و خاص مطلق کی ہے۔ کلمہ منطقی خاص ہے اور فعل نحوی عام ہے یعنی ہر کلمہ منطقی تو نحوی فعل ہے لیکن ہر فعل نحوی کا کلمہ منطقی ہونا ضروری نہیں مثلاً ضَرْبُ کلمہ منطقی ہے تو فعل نحوی بھی ہے لیکن اَضْرِبْ فعل نحوی تو ہے لیکن کلمہ منطقی نہیں، کیونکہ کلمہ منطقی تو مفرد کی قسم ہے جبکہ اَضْرِبْ منطقیوں کے ہاں مرکب ہے مفرد نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَا فَاَدَاةَ اَيٍّ وَاِنْ لَّمْ يَسْتَقِلْ فِی الدَّلَالَةِ فَاَدَاةٌ فِیْ

عُرْفِ الْمُنْطَقِيِّیْنَ وَحَرْفٌ فِی عُرْفِ النَّحْوِ

ترجمہ: ماتن کا قول ورنہ پس وہ اداة ہے یعنی اگر وہ دلالت میں مستقل نہ

ہو تو منطقیوں کی اصطلاح میں اداة ہے اور نحو یوں کی اصطلاح میں حرف

ہے۔

تشریح: وَاِنْ لَّمْ يَسْتَقِلْ الْخ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اداة منطقی اور حرف نحوی کے نسبت تساوی ہے، لیکن **یاد رہے** کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عام و خاص مطلق کی ہے۔ حرف نحوی خاص ہے اور اداة منطقی عام ہے یعنی ہر حرف نحوی تو اداة منطقی ضرور ہے لیکن ہر اداة منطقی کا حرف نحوی ہونا ضروری نہیں مثلاً مِنْ حرف نحوی ہے تو اداة منطقی بھی ہے لیکن افعال ناقصہ اداة منطقی تو ہیں لیکن حرف نحوی نہیں ہیں۔

سوال: جب کلمہ منطقی اور فعل نحوی اور اسی طرح اداة منطقی اور حرف نحوی کے

درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہے تو شارح نے نسبت تساوی کیوں بیان کی ہے؟

جواب: شارح نے نسبت تساوی تو بیان نہیں کی! بلکہ عام و خاص مطلق کی حالت

اجتماعی بیان کی ہے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ جہاں بھی نسبت عام و خاص مطلق کی پائی جاتی

ہے تو وہاں دو مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی یہاں شارح نے

حالت اجتماعی بیان کردی اور حالت افتراقی کو اس کی شہرت کی بناء پر چھوڑ دیا۔

﴿متن﴾ وَ اَيْضًا اِنْ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ فَمَعَ تَشْخِصُهُ وَضَعًا عَلَمٌ وَبِدُونِهِ
مُتَوَاطٍ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُهُ وَ مُشْكِكٌ اِنْ تَفَاوَتْ بِاَوَّلِيَّةٍ اَوْ اَوَّلَوِيَّةٍ
ترجمہ: اور نیز اگر اس (لفظ مفرد) کا معنی ایک ہو تو وہ وضع کے اعتبار سے
اس معنی کے تشخص کے ساتھ علم ہے اور اس کے بغیر متواطی ہے اگر اس
(معنی واحد) کے تمام افراد مساوی ہوں اور مشکک ہے اگر اس کے افراد
متفاوت ہوں اولیت یا اولویت کے اعتبار سے۔

تشریح: اس عبارت میں ماتن مُشْكِكٌ لفظ مفرد کی وحدت معنی کے اعتبار سے تقسیم فر
ما رہے ہیں جس کی وجہ حصر یہ ہے کہ وہ لفظ مفرد جس کا معنی ایک ہے وہ دو حال سے
خالی نہیں ہوگا کہ اس کا معنی جزئی ہوگا یا کلی ہوگا۔ اگر معنی جزئی ہے یعنی معین و مشخص ہے
تو اسے علم کہتے ہیں جیسے زید۔ اور اگر معنی واحد کلی ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں ہو
گا کہ وہ معنی واحد اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئے گا یا تفاوت کے
ساتھ۔ اگر وہ معنی اپنے تمام افراد پر برابری کے ساتھ صادق آئے تو اسے کلی متواطی
کہتے ہیں جیسے انسان اگر تفاوت کے ساتھ صادق آئے تو اسے کلی مشکک کہتے ہیں جیسے
اَسْوَدُ

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَ اَيْضًا مَفْعُولٌ مُطْلَقٌ لِفَعْلٍ مَحْذُوفٍ اَيْ اَضَ اَيْضًا
اَيْ رَجَعَ رُجُوعًا

ترجمہ: ماتن کا قول وَ اَيْضًا: فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے یعنی اَضَ اَيْضًا
یعنی رَجَعَ رُجُوعًا

تشریح: مَفْعُولٌ اَلْخ سے غرض شارح متن میں وارد شدہ لفظ اَيْضًا کی ترکیب
بیان کرنی ہے کہ یہ فعل محذوف (اَضَ) کا مفعول مطلق ہے یعنی اصل میں اَضَ
اَيْضًا ہے۔ اَيْ رَجَعَ اَلْخ: سے غرض شارح اَضَ اَيْضًا کا معنی بیان کرنا ہے۔

نوٹ: اَيْضًا اس وقت بولتے ہیں جب ایک بات پہلے سے گذری ہو پھر دوبارہ
اسی کی طرف رجوع کیا جائے۔ گویا اَيْضًا سے مطلب یہ ہوا کہ مصنف مُشْكِكٌ پھر لفظ مفرد

کی تقسیم کی طرف لوٹ رہے ہیں۔

﴿شرح﴾ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الْقِسْمَةَ أَيْضًا لِمُطْلَقِ الْمُفْرَدِ لَا لِلِاسْمِ

ترجمہ: اور اس (لفظ اَيْضًا) میں اس طرف اشارہ ہے کہ یہ (دوسری) تقسیم بھی لفظ مفرد کی ہے نہ کہ اسم کی،

تشریح: وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى غرض شارح یہ بتانا ہے کہ ماتن نے لفظ اَيْضًا بول کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ دوسری تقسیم بھی لفظ مفرد کی ہے نہ کہ اسم کی۔ کیونکہ بعض لوگوں نے کہا کہ یہ تقسیم (علم، متواطی، مشکک) اسم کی ہے جو لفظ مفرد کی قسم ہے۔ گویا ماتن رحمہ اللہ نے لفظ اَيْضًا سے ان لوگوں کا رد کیا ہے۔

﴿شرح﴾ وَفِيهِ بَحْثٌ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي أَنَّ يَكُونَ الْحُرُوفُ وَالْفِعْلُ إِذَا كَانَا مُتَّحِدَيْنِ الْمَعْنَى دَاخِلَيْنِ فِي الْعِلْمِ وَالْمُتَوَاطِي وَالْمُشَكِّكِ مَعَ الْاِسْمِ لَا يُسَمُّوْنَهَا بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ بَلْ قَدْ حَقَّقَ فِي مَوْضِعِهِ أَنَّ مَعْنَاهُمَا لَا يَتَّصِفُ بِالْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ تَامِلٌ فِيهِ

ترجمہ: اور اس (تقسیم) میں بحث ہے کیونکہ یہ تقسیم تقاضا کرتی ہے کہ حرف اور فعل جب واحد المعنی ہوں تو علم، متواطی، مشکک میں داخل ہوں۔ حالانکہ اس کے باوجود منطقی لوگ ان کو (فعل اور حرف کو) ان ناموں (علم، متواطی، مشکک) کے ساتھ موسوم نہیں کرتے بلکہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے کہ ان دونوں (کلمہ اور أداة) کا معنی کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف نہیں ہوتا۔

تشریح: وَفِيهِ بَحْثٌ لِأَنَّهُ يَقْتَضِي غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن کے قول اَيْضًا سے معلوم ہوا کہ یہ دوسری تقسیم (علم، متواطی اور مشکک) بھی مطلق مفرد (خواہ اسم ہو یا کلمہ ہو یا أداة) کی ہے، حالانکہ کلمہ اور أداة جب

واحد المعنی ہوں تو ان کو علم، متواطی اور مشکک نہیں کہا جاتا، کیونکہ علم جزئی ہوتا ہے اور متواطی و مشکک کلی ہوتے ہیں، جبکہ کلمہ اور اداة نہ جزئی ہوتے ہیں اور نہ ہی کلی ہوتے ہیں، (کیونکہ کلی اور جزئی ہونا محکوم علیہ کی صفت ہے جبکہ کلمہ اور اداة محکوم علیہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے) لہذا علم، متواطی اور مشکک اسم کی اقسام ہوئیں نہ کہ کلمہ اور اداة کی، تو پھر مطلق مفرد کی تقسیم کیسے ہوئی؟

قبل از جواب ایک قاعدہ ملاحظہ فرمائیں۔

قاعدہ: شے کے دو درجے ہیں۔ (1) مطلق شے (2) شے المطلق۔

تعریفات: (1) مطلق شے: وہ شے ہے جو کسی قید کے ساتھ مقید نہ ہو اور ایک فرد کے پائے جانے سے متحقق ہو جائے۔

(2) الشیء المطلق: وہ شے ہے جو قید اطلاق کے ساتھ مقید ہو، اور تمام افراد کے پائے جانے سے متحقق ہو۔

جواب: 1: یہ دوسری تقسیم بھی مفرد کی ہی ہے لیکن وہ مفرد مطلق مفرد ہے، المفرد المطلق نہیں ہے، جس طرح مطلق شے ایک فرد کے ثابت ہونے سے متحقق ہو جاتی ہے، لہذا مفرد کی کسی ایک قسم کی تقسیم سے مفرد کی جملہ اقسام کی ہی تقسیم ہوگی، الغرض وہ فرد جس کی تقسیم سے مفرد کی جملہ اقسام کی تقسیم ہوئی ہے وہ اسم ہے نہ کہ کلمہ اور اداة، فلا اعتراض۔

جواب: 2: مناطقہ دو مذہب ہیں، بعض مناطقہ کے نزدیک فقط اسم ہی علم، متواطی اور مشکک ہوتا ہے، جبکہ بعض کے نزدیک اسم کی طرح کلمہ اور اداة بھی علم، متواطی اور مشکک ہوتے ہیں، یہاں پر ماتن نے دوسرے مذہب کو اپنایا ہے، لہذا کوئی اعتراض نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ إِنَّ اتَّخَذَ ☆ آيٍ وَاحِدَ مَعْنَاهُ

ترجمہ: ماتن کا قول: إِنَّ اتَّخَذَ یعنی اس کا معنی ایک ہو۔

تشریح: آيٍ وَاحِدَ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: اِتَّحَدَ، اِتَّحَادٌ سے ہے، اور اتحاد دو چیزوں میں ہوتا ہے، جبکہ یہاں پر فقط ایک ہی چیز یعنی مفرد ہے، تو اکیلی چیز کے لیے اِتَّحَدَ کہنا صحیح نہیں ہے۔

جواب: یہاں پر باب مزید فیہ مجرد کے معنی میں ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فَمَعَ تَشْخِصُهُ ☆ اَيْ جُزْئِيَّتِهِ

ترجمہ: ماتن کا قول فَمَعَ تَشْخِصُهُ: یعنی اس کے جزئی ہونے کے ساتھ۔

تشریح: اَيْ جُزْئِيَّتِهِ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے فَمَعَ تَشْخِصُهُ کہا ہے، تشخص کا معنی شکل و صورت ہے، اس

معنی کے اعتبار سے قول ماتن اِنْ اِتَّحَدَ مَعْنَاهُ فَمَعَ تَشْخِصُهُ وَضْعًا کا معنی یہ ہوگا کہ لفظ مفرد واحد المعنی اپنی شکل و صورت کے ساتھ وضع کے اعتبار سے، یہ معنی درست نہیں کیونکہ مفرد کلی ہے اور کلی کی شکل و صورت نہیں ہوتی،

جواب: تشخص کو جزئیت لازم ہے، یعنی جہاں بھی تشخص ہوگا وہاں لازماً جزئیت بھی پائی جائے گی، لہذا ماتن نے ملزوم (تشخص) بولکر لازم (جزئیت) مراد لیا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اَيْ وَضْعًا ☆ اَيْ بِحَسَبِ الْوَضْعِ دُونَ الْاِسْتِعْمَالِ

لَاَنَّ مَا يَكُونُ مَذْلُومًا كَلِيًّا فِي الْاَصْلِ وَمُشَخَّصًا فِي الْاِسْتِعْمَالِ

كَأَسْمَاءِ الْاِشَارَةِ عَلَى رَأْيِ الْمُصَنِّفِ لَا يُسَمَّى عَلَمًا

ترجمہ: ماتن کا قول اَيْ وَضْعًا: یعنی وضع کے اعتبار سے نہ کہ استعمال کے اعتبار سے، کیونکہ وہ لفظ جس کا مدلول لغت میں کلی ہو، اور استعمال میں مشخص ہو، جیسے اسماء اشارہ، مصنف کے نظریہ پر اس کا نام علم نہیں رکھا جاتا۔

تشریح: اَيْ بِحَسَبِ الْوَضْعِ الخ: سے غرض شارح وَضْعًا کی ترکیب اور اس

قید کا فائدہ بتانا ہے۔

شارح نے بِحَسَبِ کے لفظ سے اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ وَضْعًا تمیز

ہے کیونکہ جہاں پر منسوب الیہ کے بعد بِحَسَبِ کا اضافہ کیا جائے تو اس سے ماقبل کے تمیز ہونے کی طرف اشارہ کرنا ہوتا ہے۔ لَّاَنَّ مَا يَكُونُ سے غرض شارح وَضْعًا کی قید

کا فائدہ بناتا ہے۔

وَضْعًا كَيْ قَيْدًا كَافًا: قبل از فائدہ یہ جان لیں! کہ اسمائے اشارات اور مضمرات کی وضع اور استعمال کے بارے میں علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ اور میر سید شریف جرجانی کا اختلاف ہے۔

میر سید شریف جرجانی: کہتے ہیں کہ اسمائے اشارات اور ضمائر کی وضع بھی جزئیات کے لیے ہے، اور استعمال بھی جزئیات کے لیے ہے، جبکہ علامہ تفتازانی: کہتے ہیں ان کی وضع تو کلیات کے لیے ہے، لیکن استعمال جزئیات میں ہوتا ہے، لہذا یہاں پر ماتن علامہ تفتازانی نے وضع کی قید لگا کر اسمائے اشارات اور مضمرات علم کی تعریف میں داخل نہیں ہونے دیا، کیونکہ اسمائے اشارات اور مضمرات کا معنی اگرچہ جزئی ہے، لیکن وضع کے اعتبار سے نہیں بلکہ وہ استعمال کے اعتبار سے ہے، جبکہ علم کے لیے شرط یہ ہے کہ وہ وضع کے اعتبار سے جزئی ہو۔

﴿شرح﴾ وَهَذَا كَلَامٌ آخَرُ وَهُوَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَعْنَى فِي هَذَا التَّقْسِيمِ أَمَّا الْمَوْضُوعُ لَهُ تَحْقِيقًا أَوْ مَا سَتُعْمَلُ فِيهِ اللَّفْظُ سَوَاءٌ كَانَ وَضْعُ اللَّفْظِ يَازَايَهُ تَحْقِيقًا أَوْ تَاوِيلًا فَعَلَى الْأَوَّلِ لَا يَصِحُّ عَدُّ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ أَقْسَامِ مُتَكَثِّرِ الْمَعْنَى وَعَلَى الثَّانِي يَدْخُلُ نَحْوُ أَسْمَاءِ الْإِشَارَةِ عَلَى مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ فِي مُتَكَثِّرِ الْمَعْنَى وَيَخْرُجُ عَنْ أَفْرَادِ مُتَحِدِ الْمَعْنَى فَلَا حَاجَةَ فِي إِخْرَاجِهَا إِلَى التَّقْيِيدِ بِقَوْلِهِ وَضْعًا

ترجمہ: یہاں پر ایک اور اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ اس تقسیم میں معنی اسے مراد یا تو حقیقہ معنی موضوع لے ہے، یا وہ معنی ہے کہ جس میں لفظ مفرد استعمال کیا گیا ہو، خواہ اس معنی کے لیے وہ لفظ مفرد حقیقہ وضع کیا گیا ہو یا مجاز وضع کیا گیا ہو، پس پہلی صورت میں حقیقت اور مجاز کو متکثر المعنی میں شمار کرنا صحیح نہیں ہوگا، اور دوسری صورت میں مصنف کے نظریہ کے مطابق

اسمائے اشارات کی مثل اسماء، متکثر المعنیٰ میں داخل ہو جائیں گے، اور واحد المعنیٰ کے افراد سے خارج ہو جائیں گے لہذا ماتن رحمۃ اللہ علیہ کو اسمائے اشارات نکالنے کے لیے وَضْعًا کی قید کی کوئی ضرورت نہیں۔

تشریح: وَهَلْ هُنَا كَلَامٌ آخَرَ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا

ہے۔

اعتراض: قول ماتن رحمۃ اللہ علیہ اِنْ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ وَإِنْ كَثُرَ فِي مَعْنَىٰ اِسْمٍ مَرَادُ كَوْنِهَا مَعْنَىٰ اِسْمٍ؟

معنیٰ موضوع لہ یا معنیٰ مستعمل فیہ! چونکہ اِنْ كَثُرَ، اِنْ اتَّحَدَ کا معطوف ہے، لہذا جو مراد اِنْ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ میں معنیٰ کی ہوگی وہی مراد اِنْ كَثُرَ میں معنیٰ کی ہوگی، پس اگر معنیٰ موضوع لہ مراد لیا جائے، تو پھر حقیقت و مجاز کو متکثر المعنیٰ کی قسم قرار دینا صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ حقیقت اور مجاز کا معنیٰ ایک ہی ہوتا ہے، اور مجاز کا معنیٰ موضوع لہ ہوتا ہی نہیں، حالانکہ ماتن رحمۃ اللہ علیہ نے حقیقت و مجاز کو متکثر المعنیٰ میں شمار کیا ہے، اور اگر معنیٰ اِسْمٍ سے معنیٰ مستعمل فیہ مراد لیا جائے، تو پھر وَضْعًا کی قید فضول ہوگی، کیونکہ یہ قید اِنْ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ سے اسمائے اشارات کو نکالنے کے لیے تھی، جبکہ معنیٰ مستعمل فیہ مراد لینے کی صورت میں اسمائے اشارات متحد المعنیٰ میں داخل ہی ہونگے، کیونکہ ماتن کے ہاں اسمائے اشارات کی وضع مفہوم کلی کے لیے ہے، لیکن ان کا استعمال جزئیات کثیرہ میں ہوتا ہے، گویا اسمائے اشارات کے معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہوئے، تو جب اسمائے اشارات کے معنیٰ مستعمل فیہ کثیر ہوئے، تو پھر یہ متحد المعنیٰ کے تحت داخل نہ ہوئے، جب داخل ہی نہ ہوئے، تو پھر انہیں خارج کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی؟

جواب: یہاں پہ باتن رحمۃ اللہ علیہ نے صنعتِ استخدام سے کام لیا ہے، اور صنعتِ

استخدام کہتے ہیں لفظ کو ذکر کر کے اس کا معنیٰ مراد لیا جائے، پھر جب اسی لفظ کی طرف ضمیر لوٹائی جائے، تو دوسرا معنیٰ مراد لیا جائے، بس! یہاں بھی ایسے ہی ہوا ہے اِنْ اتَّحَدَ مَعْنَاهُ میں معنیٰ اِسْمٍ سے مراد معنیٰ موضوع لہ لیا، تو اسمائے اشارات بھی داخل ہو گئے، کیونکہ ان کا معنیٰ موضوع لہ ایک ہے اور وہ کلی ہوتا ہے، لہذا اسمائے اشارات کو نکالنے کے

لیے وَضْعاً کی قید لگانی پڑی، پھر جب اِنْ کثُر سے معنی کی طرف ضمیر لوٹائی، تو پھر معنی سے معنی استعمال فیہ مراد لے لیا، چونکہ حقیقت اور مجاز کے معنی استعمال فیہ بہت زیادہ ہیں لہذا وہ متکثر المعنی کے تحت ہی جمع رہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُهُ ☆ بِاَنْ يَكُوْنَ صِدْقٌ هَذَا

الْمَعْنَى الْكُلِّي عَلَى تِلْكَ الْاَفْرَادِ عَلَى السَّوِيَّةِ

ترجمہ: ماتن کا قول اِنْ تَسَاوَتْ اَفْرَادُهُ: اس طور پر کہ اس معنی کلی کا صدق ان تمام افراد پر برابری کے طریقے پر ہو۔

تشریح: بِاَنْ يَكُوْنَ الخ: سے غرض شارح توضیح متن اور کلی متواظی کی تعریف کرنا ہے، کہ اگر کلی اپنے افراد پر برابر و یکساں صادق آئے تو اسے متواظی کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِنْ تَفَاوَتْ ☆ اَي يَكُوْنَ صِدْقٌ هَذَا الْمَعْنَى عَلَى

بَعْضِ اَفْرَادِهِ مُقَدِّمًا عَلَى صِدْقِهِ عَلَى بَعْضِ الْاُخَرِ بِالْعِلِّيَّةِ اَوْ يَكُوْنَ

صِدْقُهُ عَلَى بَعْضِ اُولَى وَاَنْسَبَ مِنْ صِدْقِهِ عَلَى بَعْضِ الْاُخَرِ

ترجمہ: ماتن کا قول اِنْ تَفَاوَتْ اس معنی کا صدق اپنے بعض افراد پر علت

کے اعتبار سے مقدم ہو دوسرے بعض افراد کے صدق کی نسبت، یا اس معنی

کا صدق بعض افراد پر اولیٰ و انسب ہو بعض دوسرے افراد پر صادق آنے کی

نسبت۔

تشریح: اَي يَكُوْنَ صِدْقٌ هَذَا الخ: سے غرض شارح متن میں لفظ تفاوت کے

مذکور ہونے پر تفاوت کی دو قسمیں بیان کرتی ہیں۔

﴿۱﴾ تفاوت بالاولیت: معنی کلی کا بعض افراد پر علت کے طور پر صادق آنا اور

بعض افراد پر معلول کے طور پر صادق آنا، علت کے طور پر صادق آنے کو اولیت اور

معلول کے طور پر صادق آنے کو غیر اولیت کہتے ہیں۔ جیسے وجود کا اطلاق ذات باری

تعالیٰ پر علت کے طور پر ہوتا ہے، اور مخلوق پر معلول کے طور پر ہوتا ہے۔

﴿۲﴾ تفاوت بالاولیت: معنی کلی کا بعض افراد پر انسب و اولیٰ کے طور پر صادق

آنا اور بعض افراد پر غیر اولیٰ و انسب کے طور پر صادق آنا، اولیٰ و انسب کے طور پر صادق آنے کو اولویت اور غیر اولیٰ و انسب کے طور پر صادق آنے کو غیر اولویت کہتے ہیں۔ جیسے وجود کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر اولیٰ و انسب کے طور پر ہے، اور مخلوق پر غیر اولیٰ و انسب کے طور پر ہے۔

﴿شرح﴾ وَغَرَضُهُ مِنْ قَوْلِهِ اِنْ تَفَاوَتْ بِأَوَّلِيَّةٍ أَوْ أَوَّلَوِيَّةٍ مَثَلًا فَإِنَّ التَّشَكُّيكَ لَا يَنْحَصِرُ فِيهِمَا بَلْ قَدْ يَكُونُ بِالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ أَوْ بِالشَّدَّةِ وَالضَّعْفِ

ترجمہ: ماتن کی غرض اپنے قول اِنْ تَفَاوَتْ بِأَوَّلِيَّةٍ أَوْ أَوَّلَوِيَّةٍ سے مثال دینا ہے، کیونکہ تشکیک ان دو ہی صورتوں میں منحصر نہیں، بلکہ کبھی زیادت و نقصان یا شدت و ضعف میں بھی ہوتی ہے۔

تشریح: وَغَرَضُهُ مِنْ قَوْلِهِ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا

ہے۔

﴿اعتراض﴾ باتن نے تفاوت کی دو قسمیں بیان کی ہیں جبکہ تفاوت کی چار قسمیں ہیں، دو تو وہی جن کا بیان ہو چکا جبکہ تیسری قسم تفاوت زیادت و نقصان ہے اور چوتھی قسم تفاوت شدت و ضعف ہے انہیں کیوں نہیں بیان کیا؟

جواب: ماتن نے مذکورہ دونوں قسموں کا ذکر علی وجہ التمثیل کیا ہے، علی وجہ الانحصار نہیں کیا، اعتراض تو آپ کا تب ہوتا کہ جب وہ اقسام کو علی وجہ الانحصار کرتے، مثال کے لیے یہی دو قسمیں کافی ہیں۔

فائدہ: تفاوت بالاشدیت: معنی کلی کا بعض افراد پر شدت کے ساتھ اور بعض افراد پر ضعف کے ساتھ صادق آنا، شدت کے ساتھ صادق آنے اشدیت کہتے ہیں، اور ضعف کے ساتھ صادق آنے کو اضعفیت کہتے ہیں۔ جیسے سفید کا اطلاق برف پر شدت کیساتھ ہوتا ہے، اور ہاتھی پر ضعف کے ساتھ صادق آتا ہے۔

تفاوت بالازیدیت: معنی کلی کا بعض افراد پر زیادتی کے ساتھ اور بعض افراد پر کمی

کے ساتھ صادق آنا، زیادتی کے ساتھ صادق آنے کو اذیت اور کمی کے ساتھ صادق آنے کو انقصیت کہتے ہیں۔ جیسے روشنی کا اطلاق سورج پر بھی ہوتا ہے اور زمین پر بھی ہوتا ہے، سورج پر زیادتی کے ساتھ اور زمین پر کمی کے ساتھ ہوتا ہے۔

﴿متن﴾ وَإِنْ كَثُرَ فَإِنْ وَضِعَ لِكُلِّ ابْتِدَاءٍ فَمُشْتَرِكٌ وَإِلَّا فَإِنْ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِي فَمَنْقُولٌ يُنْسَبُ إِلَى النَّاقِلِ وَإِلَّا فَحَقِيقَةٌ وَمَجَازٌ ترجمہ: اور اگر لفظ مفرد کثیر المعنی ہو، پس اگر ہر معنی کے لیے ابتداء وضع کیا گیا ہو تو وہ مشترک ہے، ورنہ اگر وہ دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا تو منقول ہے، جو ناقل کی طرف منسوب ہوتا ہے، اور ورنہ وہ حقیقت اور مجاز ہے۔

تشریح: وَإِنْ كَثُرَ فَإِنْ وَضِعَ الخ: سے غرض ماتن لفظ مفرد کی کثرت معنی کے اعتبار سے اقسام اور اقسام کی وجہ حصر بیان کرنی ہے۔

ماتن ﷺ فرماتے ہیں کہ کثرت معنی کے اعتبار سے لفظ مفرد کی چار قسمیں ہیں۔

(1) مشترک (2) منقول (3) حقیقت (4) مجاز

وجہ حصر: لفظ مفرد کثیر المعنی دو حال سے خالی نہیں کہ اس کی وضع ابتداء تمام معانی کے لیے ہوگی یا نہیں، اگر ہے تو وہ مشترک ہے، اور اگر وضع ابتداء تمام معانی کے لیے نہیں ہوئی، بلکہ وضع تو ایک معنی کے لیے ہوئی، لیکن اس کا استعمال دوسرے معنی میں ہونے لگا، اب پھر دو صورتیں ہیں کہ پہلے معنی کو چھوڑا گیا ہے یا نہیں، اگر پہلے معنی کو چھوڑ دیا گیا ہے تو یہ منقول ہے، اور اگر نہیں چھوڑا گیا بلکہ وہ لفظ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے، اور کبھی دوسرے معنی میں، تو جب پہلے معنی میں استعمال ہو تو اسے حقیقت کہتے ہیں، اور جب دوسرے معنی میں استعمال ہو تو اسے مجاز کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَإِنْ كَثُرَ ☆ أَيِ اللَّفْظِ إِنْ كَثُرَ مَعْنَاهُ الْمُسْتَعْمَلُ هُوَ

فِيهِ فَلَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي

إِبْتِدَاءً بِوَضْعِ عَلَيْهِ خَلْسَةٌ أَوْ لَا يَكُونُ كَذَلِكَ وَالْأَوَّلُ يُسَمَّى

مُشْتَرَكًا كَالْعَيْنِ لِلْبَاصِرَةِ وَالذَّهَبِ وَالرُّكْبَةِ وَالذَّاتِ وَعَلَى الثَّانِي فَلَا

مُحَالَّةً أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا بِوَاحِدٍ مِنْ تِلْكَ الْمَعَانِي إِذَا الْمُفْرَدُ قِسْمٌ مِنَ اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ ثُمَّ أَنَّهُ إِنْ اسْتَعْمِلَ فِي مَعْنَى آخَرَ فَإِنْ اشتهر فِي الثَّانِي وَتُرِكَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَعْنَى الْأَوَّلِ بِحَيْثُ يَتَبَادَرُ مِنْهُ الثَّانِي إِذَا طُلِقَ مُجَرَّدًا عَنِ الْقَرَائِنِ فَهَذَا يُسَمَّى مَنْقُولًا

ترجمہ: ماتن کا قول وَاِنْ كَثُرَ: یعنی لفظ اگر اس کے معانی مستعمل فیہ کثیر ہوں، پس دو حال سے خالی نہیں، یا تو لفظ مفرد ان معانی میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ وضع کیا گیا ہوگا، یا ایسا نہیں ہوگا، اول قسم کا نام مشترک رکھا جاتا ہے، جیسے لفظ عین، آنکھ، سونا، گھٹنا اور ذات کے لیے (وضع کیا گیا ہے) اور دوسری صورت پر وہ لفظ ان معانی میں سے کسی ایک معنی کے لیے یقیناً وضع کیا گیا ہو، کیونکہ مفرد لفظ موضوع کی قسم ہے، پھر وہ لفظ مفرد جو دوسرے معنی میں استعمال ہو تو (دو صورتیں ہیں) پس اگر وہ دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا اور اس استعمال پہلے معنی میں چھوڑ دیا گیا یا اس طور کہ جب اس لفظ کو قرآن سے خالی کر کے استعمال کیا جائے تو اسی لفظ سے معنی اٹانی مراد ہو، تو اسی لفظ مفرد کا نام منقول رکھا جاتا ہے۔

تشریح: آی اللفظ: سے غرض شارح یا تو اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے، علم، متواطی اور مشکک کی طرح مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز کا بھی مقسم لفظ مفرد ہے، اور اشارہ اس طرح ہے کہ اِنْ كَثُرَ کا عطف اِنْ اتَّحَدَ پر ہے، اور اِنْ اتَّحَدَ کا عطف اِنْ اسْتَقْلَ پر ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو حکم معطوف علیہ کا ہوتا ہے، وہی حکم معطوف کا ہوتا ہے، چونکہ اِنْ اسْتَقْلَ کا مقسم لفظ مفرد ہے، لہذا اِنْ كَثُرَ کے تحت واقع ہونے والی اقسام کا مقسم بھی لفظ مفرد ہوگا۔

دھی یہ بات! کہ شارح نے فقط اللفظ کہا، ساتھ المفرد کیوں نہیں کہا؟ تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کبھی کبھی موصوف کی صفت محذوف بھی ہوتی ہے۔
یا: آی اللفظ سے غرض شارح اِنْ كَثُرَ کی ترکیب بتانا ہے، اس طرح کہ نحو یوں

کا قاعدہ ہے جس پر غطف ہو اس سے پہلے والی عبارت کا تعلق معطوف علیہ کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا اللفظ نکال کر بتا دیا کہ ان اتحد او ران کثر معطوف علیہ اور معطوف ہیں، جس طرح اللفظ کا تعلق ان اتحد کے ساتھ ہے، اسی طرح ان کثر کے ساتھ بھی ہے۔

معناہ سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ کثر کی ضمیر ہو کا مرجع معنی ہے۔
المستعمل هو فیہ سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے، کہ کثر کی ضمیر معناہ کی طرف راجع ہے، اور ضمیر کے مرجع ہونے کے اعتبار سے یہاں معناہ سے مراد معنی المستعمل فیہ ہے نہ کہ معنی الموضوع لہ، جیسا کہ اسم اشارہ کو وضع کی قید سے نکالنے کے لیے واقع ہونے اعتراض کے جواب میں بیان ہوا۔

فَلَا يَخْلُوَ اَمَّا اَنْ يَكُوْنَ الْخ: سے غرض شارح لفظ مفرد کی اقسام اربعہ (مشترک، منقول، حقیقت اور مجاز) کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے، اور ماتن کی عبارت کا ترجمہ کرنا ہے۔
اَمَّا اَنْ يَكُوْنَ مَوْضُوْعًا الْخ: سے غرض شارح مشترک کی تعریف کرنا ہے، کہ مشترک وہ لفظ مفرد کثیر المعنی جس کی وضع ابتداء تمام معنی کے لیے ہوئی ہو۔

لِکُلِّ وَاحِدٍ: سے غرض شارح متن میں بیان کردہ لفظ لکُلِّ کی تنوین کے متعلق بیان کرنا ہے کہ وہ تنوین عوض مضاف الیہ ہے، اصلاً لِکُلِّ وَاحِدٍ ہے۔

فائدہ: تعریف مشترک میں قیودات کے فوائد:

مَوْضُوْعًا سے مہمل کو نکال دیا۔ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْ تِلْكَ الْمَعَانِي سے حقیقت اور مجاز کو نکال دیا کیونکہ حقیقت فقط ایک معنی کے لیے اور مجاز کسی معنی کے لیے بھی نہیں وضع کیا گیا، اسی طرح علم، متواظی، مشکک اور نکرہ بھی نکل گئے، کیونکہ ان میں سے کوئی بھی متعدد معانی کے لیے وضع نہیں کیا گیا، اسی طرح اسمائے اشارات، موصولات بھی خارج ہو گئے، کیونکہ ان کی وضع متعدد معانی کے لیے وضع اجمالی ہے، وضع تفصیلی نہیں ہے۔

اِبْتِدَاءً: سے منقول کو تعریف مشترک سے نکال دیا، کیونکہ اس کی وضع ابتداء فقط ایک معنی (منقول عنہ) کے لیے ہوتی ہے، اور بعد میں کسی مناسبت کی وجہ سے اس کا

استعمال دوسرے معنی (منقول الیہ) میں ہونے لگتا ہے۔

بِوَضْعٍ عَلَیْهِ خَدَّیْهِ الخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا کہ اگر ہر معنی کے لیے ابتداء وضع ہے تو مشترک ہے جبکہ ابتداء کہتے ہیں جو سب سے پہلے ہو، اور اس سے پہلے کوئی چیز نہ ہو، تو اس معنی کی روشنی میں لفظ کی وضع ہر معنی کے لیے ابتداء کیسے ہو سکتی ہے؟

جواب: یہاں پر ابتداء کا وہ معنی جو آپ نے بتایا مراد نہیں، بلکہ یہاں ابتداء کا معنی ہے ہر ایک معنی کے لیے علیحدہ علیحدہ وضع ہو، اس پر کوئی اعتراض نہیں۔

فَلَا مُحَالَةَ أَنْ يَكُونَ الخ سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے کہا کہ اگر لفظ مفرد کی وضع تمام معنی کے لیے ہو تو مشترک ہے، ورنہ وہ دوسرے معنی میں مشہور ہے یا نہیں، حالانکہ یہ بھی احتمال موجود ہے، کہ اگر تمام معانی کے لیے وضع ہو تو مشترک لیکن اگر تمام معانی کے لیے نہ ہو تو یعنی صورت اول (تمام معانی کے لیے وضع ہے تو مشترک) کی نقیض کا احتمال بھی تو ہے، لیکن ماتن نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

جواب: یہاں یہ احتمال (کسی بھی معنی کے لیے وضع نہ ہو) درست نہیں ہے، کیونکہ یہاں پر تقسیم لفظ مفرد کی ہو رہی ہے، تو اس لیے جب لفظ ہر معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہوگا، تو یقیناً یہی صورت ہوگی کہ لفظ کی وضع فقط ایک معنی کے لیے ہے۔

إِذَا الْمَفْرَدُ قَسَمَ الخ: سے غرض شارح مذکورہ احتمال باطل کے بطلان پر دلیل دینا ہے۔
بِحَيْثُ يَتَبَادَرُ مِنْهُ الخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ لفظ منقول میں معنی اول کو چھوڑ دیا جاتا ہے، حالانکہ نہیں چھوڑا جاتا ہے، کیونکہ لفظ ذابۃ منقول ہے لیکن پھر بھی وہ باری تعالیٰ کے فرمان

وَمَامِنْ دَابَّةٍ اَلَا عَلٰی اللّٰهِ رِزْقُهَا مِنْ مَعْنٰی اَوَّلِ کُلِّ مَا یَذُبُّ عَلٰی الْاَرْضِ (ہر وہ جانور جو زمین پر چلے) پر دلالت کرتا ہے۔

جواب: لفظ منقول سے معنی 'اول' متروک ہوتا ہے، لیکن ترک سے مراد یہ ہے معنی 'اول' کا استعمال قرینہ کے بغیر متروک ہے، نہ کہ یہ جب قرینہ بھی پایا جائے تو پھر بھی معنی 'اول' کا استعمال درست نہ ہو۔

﴿شرح﴾ وَاِنْ لَّمْ یُسْتَهْرَفِی الثَّانِیْ وَلَمْ یُهَجَرْ فِی الْاَوَّلِ بَلْ یُسْتَعْمَلُ تَارَةً فِی الْاَوَّلِ وَآخِرٰی فِی الثَّانِیْ فَاِنْ اُسْتُعْمِلَ فِی الْاَوَّلِ اٰی الْمَعْنٰی الْمَوْضُوعِ لَهُ یُسَمٰی الْاَلْفَظُ حَقِیْقَةً وَاِنْ اُسْتُعْمِلَ فِی الثَّانِیِ الَّذِیْ هُوَ غَیْرُ مَوْضُوعٍ لَهُ یُسَمٰی مَجَازًا

ترجمہ: اگر لفظ مفرد دوسرے معنی میں مشہور نہ ہو، اور پہلے معنی 'ا' کو نہ چھوڑا گیا ہو، بلکہ وہ لفظ مفرد کبھی پہلے معنی 'ا' میں استعمال کیا جاتا ہو، اور کبھی دوسرے معنی 'ب' میں، پس اگر لفظ مفرد کو پہلے معنی 'ا' یعنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے، اور اگر اسے دوسرے معنی 'ب' یعنی غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے تو اس نام مجاز رکھا جاتا ہے۔

تشریح: وَاِنْ لَّمْ یُسْتَهْرَفِی الخ: سے غرض شارح ماقبل میں بیان کی جانے والی وجہ حصر کے تسلسل کیساتھ ساتھ اور دو باتیں بیان کرتی ہیں۔

﴿۱﴾ ماتن نے وَاِلَّا فَحَقِیْقَةً کہا تو شارح نے اِنْ لَّمْ نکال کر اس امر کی طرف اشارہ کر دیا کہ یہ الاستثنائیہ نہیں بلکہ الامرکہ ہے۔

﴿۲﴾ قول ماتن وَاِلَّا فَحَقِیْقَةً کا معطوف علیہ بتاتا ہے، چونکہ معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہوتی ہے، اور وہ یہاں بھی موجود ہے، اس طرح کہ ماتن نے ماقبل میں فَاِنْ اُسْتُهْرَفَ کہا اور آگے وَاِلَّا فَحَقِیْقَةً کہا، شارح نے کہا کہ وَاِلَّا فَحَقِیْقَةً اصل میں وَاِنْ لَّمْ یُسْتَهْرَفِی ہے، گویا اشارہ دے دیا کہ یہ دونوں معطوف علیہ اور معطوف ہیں۔

﴿شرح﴾ لَّمْ اَعْلَمَ اَنَّ الْمَنْقُولَ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ نَاقِلٍ مِنَ الْمَعْنٰی الْاَوَّلِ

الْمَنْقُولُ عَنْهُ إِلَى الْمَعْنَى الثَّانِي الْمَنْقُولِ إِلَيْهِ فَهَذَا لِنَاقِلٍ أَمَّا أَهْلُ
الشَّرْعِ أَوْ أَهْلُ الْعُرْفِ الْعَامِ أَوْ أَهْلُ عُرْفٍ وَاصْطِلَاحٍ خَاصٍ
كَالنَّحْوِ مَثَلًا فَعَلَى الْأَوَّلِ يُسَمَّى مَنْقُولًا شَرْعِيًّا وَعَلَى الثَّانِي
مَنْقُولًا عُرْفِيًّا وَعَلَى الثَّلَاثِ اصْطِلَاحِيًّا وَإِلَى هَذَا أَشَارَ بِقَوْلِهِ يُنْسَبُ
ترجمہ: پھر جان لیجئے! منقول کے لیے ایک ناقل کا ہونا ضروری ہے، جو معنی
اول یعنی منقول عنہ سے معنی ثانی یعنی منقول الیہ کی طرف نقل کرے، پس یہ
ناقل یا اہل شرع ہوگا یا عرف عام والا ہوگا، یا خاص عرف اور خاص اصطلاح
والا ہوگا، پس پہلی صورت اسی لفظ مفرد کا نام منقول شرعی رکھا جاتا ہے، اور
دوسری صورت میں اسی لفظ مفرد کا نام منقول عرفی رکھا جاتا ہے، اور تیسری
صورت میں اسی لفظ مفرد کا نام منقول اصطلاحی رکھا جاتا ہے، اور اسی طرف
ہی ماتن رحمہ اللہ نے اپنے قول يُنْسَبُ إِلَى النَّاقِلِ سے اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح: ثُمَّ اِغْلَمْ أَنَّ الْمَنْقُولَ الْخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ جہاں منقول
ہوگا وہاں ناقل کا ہونا ضروری ہے، اور منقول کے کم از کم دو معنی ہونگے، ایک معنی
موضوع لہ اور دوسرا معنی مستعمل فیہ، معنی موضوع لہ کو منقول عنہ اور معنی مستعمل فیہ کو
منقول الیہ کہتے ہیں۔

ثُمَّ اِغْلَمْ أَنَّ الْمَنْقُولَ الْخ سے غرض شارح منقول کی باعتبار ناقل تین اقسام کی
وجہ حصر بیان کرنی ہے کہ منقول تین حال سے خالی نہیں ہوگا یا اس کے ناقل اہل شرع
ہوں گے، یا عرف عام والے ہونگے، یا عرف خاص والے ہوں گے بصورت اول
منقول شرعی بصورت ثانی منقول عرفی اور بصورت ثالث منقول اصطلاحی کہلائے گا۔

فائدہ: منقول کی تین قسموں میں حصر عقلی نہیں بلکہ حصر استقرائی ہے، یعنی
انتہائی جدوجہد اور جستجو سے ہمیں یہ منقول کی اقسام ثلاثہ ملیں ہیں، چوتھی قسم ملی نہیں اگرچہ
اس کا امکان ہے۔

فصل:

مفہوم کی بحث

﴿مَتْنُ﴾ الْمَفْهُومُ إِنْ امْتَنَعَ فَرَضٌ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ فَجُزئِيٌّ
وَأَلَا فَكُلِّيٌّ

ترجمہ: مفہوم اگر امتنع ہو کثیرین پر اس کے سچا آنے کو فرض کرنا تو جزئی ہے، ورنہ وہ کلی ہے۔

تشریح: الْمَفْهُومُ إِنْ امْتَنَعَ: سے ماتن مفہوم کی تقسیم اور اقسام مفہوم کی تعریفات فرما رہے ہیں، ماتن نے مفہوم کی دو قسمیں بیان کیں۔ (1) کلی (2) جزئی۔

تعریفات: کلی: وہ مفہوم ہے جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا درست ہو، جیسے انسان۔

جزئی: وہ مفہوم ہے جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا درست نہ ہو، جیسے عمر کہ اس کا صدق ایک معین شخص ذات پر ہوتا ہے کثیرین پر نہیں ہوتا۔

فائدہ: کلی اور جزئی کی وجہ تسمیہ: کلی کا معنی اکل والی مطلب یہ ہوا کہ یہ کل نہیں بلکہ کسی کل کا جز ہے، اس کا کل جزئی ہوتی ہے اور یہ (کلی) اس کل (جزئی) کا جزء ہوتی ہے چونکہ کلی، کل (جزئی) کا جزء ہوتی ہے اس لیے اسے کلی (کل والی) کہتے ہیں، اسی طرح جزئی کا معنی ہے جزء والی مطلب یہ ہوا کہ خود کل ہے لیکن جزء والی ہے، اور وہ جزء اس کا کلی ہوتی ہے مثلاً عمر ایک جزئی ہے اور اس کی حقیقت حیوان ناطق ہے، جبکہ یہ دونوں کلیاں ہیں، اور عمر جو کہ جزئی ہے اس کا جزء بن رہی ہیں تو عمر کل ہوا اور اجزاء والا ہوا تو جزئی کہلایا، جبکہ حیوان اور ناطق، عمر کا جزء بن رہی ہیں اور کل والی ہیں (کل کا جزء ہیں) تو کلی کہلائیں۔

اعتراض: ماتن نے کلی اور جزئی کی تعریف میں لفظ فرض کا اضافہ کیوں کیا؟

جواب: بیشتر ایسی کلیات ہیں کہ جن کا خارج میں کوئی فرد ہی نہیں، مثلاً لاشیاء، لاممکن وغیرہ اور کئی کلیات ایسی ہیں کہ جنکا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے مثلاً شمس، قمر وغیرہ اب اگر ماتن لفظ فرض کا اضافہ نہ کرتے تو ایسی کلیات جزئیات کے زمرے میں آجاتیں تو پھر جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوتی اور کلی کی تعریف جامع نہ ہوتی۔ پس ماتن نے کلی کی تعریف کو جامع اور جزئی کی تعریف کو دخول غیر سے مانع بنانے کے لیے لفظ فرض کا اضافہ کیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْمَفْهُومُ ☆: أَيْ مَا حَصَلَ فِي الْعَقْلِ

ترجمہ: ماتن کا قول الْمَفْهُومُ: یعنی جو کچھ عقل میں حاصل ہو۔

تشریح: أَيْ مَا حَصَلَ الْخ: سے غرض شارح مفہوم کی تعریف کرنا ہے کہ جو کچھ

ذہن میں حاصل ہو خواہ لفظ سے حاصل ہو جس طرح کہ مخاطب کو حاصل ہوتا ہے یا بغیر لفظ کے حاصل ہو جیسے متکلم کو لفظ سے پہلے ذہن میں معنی آتا ہے پھر وہ اس معنی کو لفظ سے تعبیر کرتا ہے۔

فائدہ: حَصَلَ حصول سے ہے اور حصول یہاں پر عام ہے خواہ بالفعل ہو یا بالقوہ،

رہی یہ بات کہ شارح نے اسے عام کیوں ذکر فرمایا؟ تو جواباً عرض یہ ہے، تاکہ وہ کلیات جو بالفعل حاصل نہیں ہوتیں ان کو بھی یہ تعریف مفہوم شامل ہو جائے۔

فائدہ: مفہوم اور معلوم میں فرق: مفہوم اور علم میں عام خاص مطلق

کی نسبت ہے مفہوم عام ہے اور علم خاص ہے کیونکہ علم یا تو صورت کا نام ہے، یا حصول (بالفعل) کا نام ہے، یا حضور و مشاہدہ کا نام ہے، الغرض علم خاص ہے اور مفہوم عام ہے، اس لیے کہ خواہ صورت ہو یا حضور و مشاہدہ ہو مفہوم کہلاتا ہے، اسی بات کی طرف شارح یزدی نے تعریف مفہوم سے اشارہ کیا ہے، کیونکہ اس کی تعریف مفہوم میں دو قسمیں ذکر کیں ہیں (۱) مَا (۲) حُصُولٌ، مابھی عموم پر مشتمل ہوتا ہے، اور حصول کو بھی عام ذکر کیا کہ خواہ حصول بالقوہ ہو یا حصول بالفعل ہو

﴿شرح﴾ اَعْلَمَ أَنَّ مَا يُسْتَفَادُ مِنَ اللَّفْظِ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ فُهِمَ مِنْهُ تُسَمَّى

مَفْهُومًا وَيَا عِتْبَارِ إِنَّهُ قُصِدَ مِنْهُ يُسَمَّى مَعْنَى وَمَقْصُودًا وَيَا عِتْبَارِ أَنَّ
الْلَفْظَ دَالٌّ عَلَيْهِ يُسَمَّى مَذْلُولًا ۔

ترجمہ: تو جان لے کہ یقیناً کہ جو کچھ لفظ سے حاصل ہوتا ہے وہ اس اعتبار سے کہ وہ لفظ سے سمجھا گیا ہو، کہ اس کا نام مفہوم رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے اُس کا قصد کیا گیا ہو۔ تو اُس کا نام معنی اور مقصود رکھا جاتا ہے اور اس اعتبار کیساتھ کہ لفظ اُس پر دلالت کرے تو اُس کا نام مذلول رکھا جاتا ہے۔

فائدہ: عموماً اعْلَم: سے تین چیزوں میں سے کسی ایک کا بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) اعتراض کرنا (۲) جواب دینا (۳) کوئی مفید چیز بیان کرنا یہاں پر شارح ایک فائدہ بیان فرما رہے ہیں۔

کہ مفہوم، معنی، مقصود، اور مذلول کے درمیان ذاتی طور پر کوئی فرق نہیں ہے یہ مترادف المعنی ہیں، البتہ اعتباراً فرق ہے وہ اس طرح کہ کہ لفظ سے جو چیز سمجھی جاتی ہے اگر اس میں اس بات کا خیال کیا جائے کہ یہ لفظ سے سمجھا گیا ہے تو اسے مفہوم کہتے ہیں، اگر اس بات کا خیال کیا جائے کہ اس کا لفظ سے ارادہ کیا گیا ہے تو اسے معنی و مقصود کہتے ہیں اور اگر اس بات کا خیال کیا جائے کہ لفظ اس پر دلالت کرتا ہے تو اسے مذلول کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فَرَضُ صِدْقِهِ ☆ الْفَرَضُ هُنَا بِمَعْنَى تَجْوِيزِ الْعَقْلِ

لَا لِتَقْدِيرِ فَإِنَّهُ لَا يَسْتَحِيلُ تَقْدِيرُ صِدْقِ الْجُزْئِيِّ عَلَى كَثِيرِينَ

ترجمہ: ماتن کا قول فَرَضُ صِدْقِهِ: فرض یہاں عقل کے جائز رکھنے کے

معنی میں ہے مان لینے کے معنی میں نہیں ہے، کیونکہ کثیرین پر جزئی کے

صدق کو مان لینا محال نہیں۔

تشریح: الْفَرَضُ هُنَا الخ سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے جزئی کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ جزئی وہ مفہوم ہے کہ کثیرین پر اس کے صدق کو فرض کرنا محال ہو، جناب! فرض کرنا تو عقل کا کام ہے اور عقل کیلئے کوئی بھی فرض محال نہیں وہ جس کو فرض کرنا چاہے فرض کر سکتی ہے، عقل تو جزئی کو کثیرین پر سچا آنے کو فرض کر سکتی ہے، مثلاً عمر جزئی ہے عقل اسے کلی فرض کر سکتی ہے اور انسان کلی ہے عقل اسے جزئی فرض کر سکتی ہے، لہذا جزئی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔ قبل از جواب ایک تمہید ملاحظہ فرمائیے۔

تمہید: فرض کے دو معنی ہیں۔ (1) تجویز العقل (2) تقدیر العقل۔

تجویز العقل: عقل کا کسی چیز کو فرض کرنا اور جائز قرار دینا، جیسے عقل کا یہ فرض کرنا کہ انسان کے افراد کثیرہ ہو سکتے ہیں پھر اس فرض کو جائز بھی سمجھنا تجویز العقل کہلاتا ہے۔

تقدیر العقل: عقل کا کسی چیز کو فرض کرنا لیکن اسے جائز قرار نہ دینا جیسے عقل کا یہ فرض کرنا کہ رات کو سورج ہوتا ہے لیکن اس کو ناجائز سمجھئے۔

جواب: کلی اور جزئی کی تعریف میں فرض کا معنی 'تجویز العقل' ہے نہ کہ 'تقدیر العقل'، لہذا آپ کا اعتراض تو تب لازم آئے گا جب فرض کا معنی 'تقدیر العقل' ہو، کیونکہ محال کو فرض کرنا تو محال نہیں ہوتا لیکن محال کو جائز قرار دینا محال ہوتا ہے، لہذا جزئی کی تعریف یہ ہوئی کہ جزئی وہ مفہوم ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر عقل جائز قرار نہ دے، اور کلی کی تعریف یہ ہوئی کہ کلی وہ مفہوم ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر عقل جائز قرار دے۔

﴿مَنْ إِمْتَنَعَ أَفْرَادَهُ أَوْ امْكَنْتَ وَلَمْ تُوجِدْ أَوْ وَجِدَ الْوَاحِدُ

فَقَطُّ مَعَ امْكَانِ الْغَيْرِ أَوْ إِمْتِنَاعِهِ أَوِ الْكَثِيرِ مَعَ التَّنَاهِي أَوْ عَدَمِهِ

ترجمہ: (پھر کلی) اس کے افراد ممتنع ہوں گے یا ممکن ہوں گے، اور نہیں

پائے جائینگے یا فقط ایک فرد پایا جائے گا دیگر افراد کے امکان کے ساتھ، یا

دیگر افراد کے ممتنع ہونے کے ساتھ، یا افراد کثیرہ پائے جائینگے ممتنع ہی ہو کر یا

غیر متناہی ہو کر۔

تشریح: اِمْتَنَعْتَ النَح: سے غرض ماتن افرادِ کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے اقسامِ کلی اور اقسامِ کلی کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے۔
ماتن کہتے ہیں کہ کلی دو حال سے خالی نہیں ہوگی، ممتنع الوجود ہوگی یا ممکن الوجود ہوگی، بصورتِ اول قسم اول۔ جیسے شریکِ باری تعالیٰ اور بصورتِ ثانی دو حال سے خالی نہیں کہ اس کا خارج میں کوئی فرد پایا جاتا ہے یا کہ نہیں، بصورتِ ثانی قسم ثانی جیسے عنقاء۔ بصورتِ اول پھر دو حال سے خالی نہیں کہ خارج میں ایک فرد پایا جاتا ہوگا یا افرادِ کثیرہ ہونگے، اگر ایک فرد پایا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے کا امکان ہوگا یا دوسرے امتناع ہوگا، بصورتِ اول قسم ثالث جیسے شمس اور بصورتِ ثانی قسم رابع جیسے مفہومِ باری تعالیٰ۔ اگر افرادِ کثیرہ پائے جائیں، تو پھر دو صورتیں ہیں کہ وہ افرادِ کثیرہ متناہی ہو کر پائے جائیں گے یا غیر متناہی ہو کر، بصورتِ اول قسم خامس جیسے کواکب سیارہ اور بصورتِ ثانی قسم سادس، جیسے نفسِ ناطقہ۔ یہی اقسام ستہ ماتن کی عبارت سے واضح ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ اِمْتَنَعْتَ اَفْرَادُهُ ☆ كَشْرِيكَ الْبَارِي تَعَالٰی

ترجمہ: ماتن کا قول اِمْتَنَعْتَ اَفْرَادُهُ: جیسے شریکِ باری تعالیٰ۔

تشریح: كَشْرِيكَ النَح: سے غرض شارحِ کلی ممتنع الافراد (وہ کلی جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہو) کی مثال دینا ہے۔

سوال: شریکِ باری تعالیٰ کے افراد جس طرح خارج میں ممتنع ہیں اسی طرح عقل میں بھی ممتنع ہیں، اس لیے کہ کلی اور جزئی کی تعریف میں مذکور لفظِ فرض سے مراد معنی تجویزِ العقل ہے، جبکہ شریکِ باری تعالیٰ کے فرضِ صدق کو افراد پر عقل کبھی بھی جائز نہیں قرار دیتی، لہذا شریکِ باری تعالیٰ کلی نہیں۔

جواب: شریکِ باری تعالیٰ کے فرضِ صدق کو افراد پر عقل جائز سمجھتی ہے لیکن محال فقط عند الشرع ہے اور شرع عقل کا غیر ہے اس لیے کہ اگر عقل بھی اسے محال سمجھتی تو

وحدانیت کو ثابت کرنے کے لیے اس کی حاجت پیش نہ آتی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ أَوْ امْكَنْتُ ☆ اَيُّ لَمْ يَمْتَنِعْ اَفْرَادُهُ فَيَشْمَلُ

الْوَاجِبَ وَالْمُمْكِنَ الْخَاصَّ كِلَيْهِمَا

ترجمہ: ماتن کا قول اَوْ امْكَنْتُ ☆ یعنی اس کے افراد ممتنع نہ ہوں (ممکن

ہوں) پس یہ واجب کو اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہوگا۔

تشریح: اَيُّ لَمْ يَمْتَنِعْ الْخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک

اعتراض کا جواب دینا ہے۔ قبل از اعتراض ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔

فقہ: امكان عام: جس کی جانب مخالف (خواہ عدم ہو یا وجود) ضروری نہ

ہو، جبکہ جانب موافق خواہ ضروری ہو یا نہ ہو۔ مثلاً کل نار حارۃ یعنی حار کی جانب

مخالف (حرارت کا سلب) آگ سے ضروری نہیں یعنی آگ کا ٹھنڈا ہونا ضروری نہیں،

امكان عام کی دو قسمیں ہیں، (۱) امكان عام مقید بجانب الوجود، (۲) امكان عام مقید

بجانب العدم،

(۱) امكان عام مقید بجانب الوجود: وہ امكان عام جس کی جانب

مخالف عدم ہو اور وہ ضروری نہ ہو، پس جانب موافق وجود ہوئی، اگر وہ ضروری ہے تو

اسے واجب کہتے ہیں، اور اگر جانب موافق (وجود) ضروری نہ ہو جبکہ عدم پہلے سے

ضروری نہیں تھا تو اسے امكان خاص کہتے ہیں۔

(۲) امكان عام مقید بجانب العدم: وہ امكان عام جس کی جانب مخالف

وجود ہو، اور وہ ضروری نہ ہو، پس جانب موافق عدم ہوئی اگر وہ ضروری ہے تو اسے

امتناع کہتے ہیں، اور اگر جانب موافق (عدم) ضروری نہ ہو جبکہ جانب مخالف

(وجود) پہلے سے ضروری نہیں تھا تو اسے امكان خاص کہتے ہیں۔

الفرض خلاصہ یہ نکلا کہ واجب، امتناع اور امكان خاص یہ

تینوں قسمیں ہیں اور ان کا مقسم امكان عام ہے، چونکہ مقسم کی اقسام یا ہی قسم ہوتی ہیں

لہذا یہ تینوں قسمیں یا ہی قسم اور مقابل ہیں اور قسم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ واجب کی

جانب مخالف عدم ضروری نہیں ہوتی، اور امتناع کی جانب مخالف وجود ضروری نہیں ہوتی جبکہ امکان خاص کی دونوں جانبیں ضروری نہیں ہوتیں۔

اعتراض: ماتن نے اِمْتَنَعَتْ اَفْرَادُہٗ اَوْ اَمْكَنْتْ فرمایا جس میں اِمْتَنَعَتْ اور اَمْكَنْتْ کے الفاظ ایک دوسرے کے مقابلے میں ہیں (کیونکہ یہ دونوں معطوف علیہ اور معطوف ہیں) اب سوال یہ ہے اَمْكَنْتْ امکان سے مشتق ہے یہاں پر کونسا امکان مراد ہے، امکان عام یا امکان خاص؟ اگر امکان عام مراد لیں تو پھر اَمْكَنْتْ کا اِمْتَنَعَتْ کے مقابلے میں ہونا صحیح نہیں کیونکہ اَمْكَنْتْ سے مراد امکان عام ہے اور اِمْتَنَعَتْ امتناع سے ہے اور امتناع امکان عام کی قسم ہے اَمْكَنْتْ سے امکان عام مراد لینے کی صورت میں مقسم (امکان عام) اور قسم یعنی امتناع کا باہمی تقابل لازم آئے گا جو کہ درست نہیں کیونکہ مقسم قسم میں داخل ہوتا ہے قسم سے علیحدہ نہیں پایا جاتا اور اگر امکان خاص مراد لیں تو پھر امکان خاص کا امتناع کے ساتھ تقابل تو درست ہوگا کیونکہ یہ دونوں قسمیں ہیں، لیکن اَمْكَنْتْ کے تحت واجب کو ذکر کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ واجب اور امکان خاص باہمی قسم ہیں قسم قسم کے تحت نہیں آیا کرتی بلکہ مقسم کے تحت آتی ہے (حالانکہ ماتن نے اَمْكَنْتْ کے تحت واجب کو ذکر کیا ہے) الغرض اَمْكَنْتْ سے امکان عام بھی نہیں مراد لے سکتے اور امکان خاص بھی مراد نہیں لے سکتے۔

جواب: اَمْكَنْتْ سے ہماری مراد امکان عام ہے، لیکن مطلقاً نہیں کیونکہ امکان عام تو اپنی دونوں قسموں کو شامل ہوتا ہے (1) امکان عام مقید بجانب الوجود (2) امکان عام مقید بجانب العدم کو،

جبکہ یہاں پر اَمْكَنْتْ سے مراد امکان عام مقید بجانب الوجود ہے، چونکہ اس کے تحت امتناع داخل نہیں ہوتا لہذا یہ امکان عام امتناع کے مقابلے میں درست ہے اور واجب چونکہ اسی (امکان عام مقید بجانب الوجود) کی قسم ہے لہذا وہ بلا اعتراض اس امکان عام کے تحت داخل ہوگا۔

فَيَشْمَلُ الْوَاجِبَ الْخ: پرف تفریعہ ہے اور قائے تفریعہ اس ف کو کہتے ہیں کہ

جس کے ماقبل پر غور کیا جائے تو مابعد سمجھ آ جائے، گویا فی شمل الواجب سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر امکنت سے امکان عام مقید بجانب الوجود سمجھ میں آ جائے تو پھر یہ معلوم ہو جائے گا کہ یہ امکان واجب اور ممکن خاص دونوں کو شامل ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَمْ تَوْجَدْ ☆ كَالْعَنْقَاءِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَلَمْ تَوْجَدْ: جیسے عنقاء،

تشریح: كَالْعَنْقَاءِ: سے غرض شارح متن میں بیان کردہ کلی کی قسم ثانی (جس کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن تو ہے لیکن ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا) کی مثال لانا ہے۔

نوٹ: عنقاء کے متعلق مختلف اقوال ہیں، لیکن فلاسفہ کا قول یہ ہے کہ یہ وہ پرندہ ہے جس کے دو بازو اور چار پاؤں ہیں، اور اس کے بازو مشرق و مغرب تک پھیلے ہوئے ہیں، خارج میں ایسے پرندے کا پایا جانا ممکن تو ہے لیکن ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مَعَ امْكَانِ الْغَيْرِ ☆ كَالشَّمْسِ

ترجمہ: ماتن کا قول: مَعَ امْكَانِ الْغَيْرِ جیسے سورج۔

تشریح: كَالشَّمْسِ: سے غرض شارح متن میں بیان کردہ کلی کی قسم ثالث (وہ کلی جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو اور دیگر کا پایا جانا ممکن ہو) کی مثال لانا ہے، شارح کہتے ہیں کہ شمس وہ کلی ہے کہ جس کا فرد واحد ہی کرہ ارضی پر چمکتا و مکتا ہے، لیکن اس کے دیگر افراد کا کرہ ارضی پر پایا جانا ممتنع نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ أَوْ امْتِنَاعِهِ ☆ كَمَفْهُومِ الْوَاجِبِ الْوُجُودِ

ترجمہ: ماتن کا قول: أَوْ امْتِنَاعِهِ: جیسے واجب الوجود کا مفہوم۔

تشریح: أَوْ امْتِنَاعِهِ: سے غرض شارح متن میں بیان کردہ کلی کی قسم رابع (وہ جس کا خارج میں صرف ایک فرد پایا جاتا ہو اور دیگر کا پایا جانا ممتنع و محال ہو) کی مثال لانا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مَعَ التَّنَاهِي ☆ كَمَا لَكُواكِبِ السِّيَارَةِ

ترجمہ: ماتن کا قول: مَعَ التَّنَاهِي جیسے کواکب سیارہ

تشریح: سے غرض شارح متن میں بیان کردہ کلی کی قسم خاص (جس کے متعدد افراد متناہی ہو کر خارج میں پائے جائیں) کی مثال لانا ہے، جیسے کواکب سیارہ (وہ سات ستارے جو سیر کرتے ہیں یعنی شمس، قمر، مریخ، زہرہ زحل، عطارد، مشتری) نوٹ: یہاں پر شارح نے کواکب کو جمع ذکر کیا ہے، حالانکہ مناسب مفرد (کواکب) کا ذکر تھا، کیونکہ کلی کواکب کا مفہوم ہے نہ کہ کواکب کا، اور نیز کواکب ذکر کرنے سے گزشتہ مثالوں (شمس، عنقاء وغیرہ) کا خلاف بھی لازم آیا ہے کیونکہ وہ سب مفرد ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ أَوْعَدِمِهِ ☆ كَمَا مَعْلُومَاتِ الْبَارِي عَزَّاسْمُهُ وَكَأَنَّ

لِنَفُوسِ النَّاطِقَةِ عَلَى مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ

ترجمہ: ماتن کا قول: أَوْعَدِمِهِ: جیسے معلومات باری تعالیٰ اور جیسے نفوس ناطقہ حکماء کے مذہب کے مطابق۔

تشریح: كَمَا مَعْلُومَاتِ الْبَارِي الخ: سے غرض شارح متن میں مذکور کلی کی قسم سادس (جس کے متعدد افراد غیر متناہی ہو کر پائے جائیں) کی مثال لانا ہے، جیسے معلومات باری تعالیٰ، وَكَأَنَّ لِنَفُوسِ النَّاطِقَةِ: سے شارح حکماء کے مذہب کے مطابق قسم سادس کی مثال دے رہے ہیں، پہلی مثال میں غیر متناہی ہونا متفق علیہ ہے، جبکہ دوسری مثال میں مختلف فیہ ہے۔

نوٹ: یہاں پر بھی معلوم باری تعالیٰ کو جمع لایا گیا ہے حالانکہ مفرد لانا چاہئے تھا کیونکہ کلی معلوم کا مفہوم ہے معلومات کا نہیں اسی طرح نفوس ناطقہ کو مفرد لانا چاہئے تھا جمع نہیں، وجہ وہی ہے جو بیان ہو چکی۔

فائدہ: نفوس ناطقہ (ارواح انسانی) حکماء کے مذہب پر غیر متناہی ہیں وہ چونکہ عالم کو اور انسان قدیم مانتے ہیں، اور قیامت کے قائل نہیں جبکہ ہمارے ہاں ارواح انسان

متناہی ہیں کیونکہ عالم حادث ہے۔

ضروری بات: علم مصطفیٰ ﷺ کلی متناہی ہے، اور علم خدا کلی غیر متناہی ہے۔

☆.....☆.....☆

فصل:

﴿مِثْلُ﴾ الْكُلِّيَّانِ إِنْ تَفَارَقَا كُلِّيًّا فَمُتَبَايِنَانِ وَإِلَّا فَإِنْ تَصَادَقَا كُلِّيًّا مِنْ الْجَانِبَيْنِ فَمُتَسَاوِيَانِ وَنَقِيضًا هُمَا كَذَلِكَ أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَأَعْمُ وَأَخْصُ مُطْلَقًا وَنَقِيضًا هُمَا بِالْعَكْسِ وَإِلَّا فَمِنْ وَجْهِ تَرْجَمَةٍ: دو کلیاں اگر کلی طور پر باہم متفارق ہوں تو وہ متباہنان ہیں ورنہ (اگر کلی طور پر متفارق نہ ہوں) پھر اگر دونوں طرفوں سے کلی طور پر ایک دوسرے پر صادق آئیں تو متساویان ہیں۔ اور کلیان متساویان کی نقیضین بھی متساویان ہیں یا (تصادق کلی) ایک طرف سے ہو تو اعم اخص مطلق ہیں اور ان (اعم واخص مطلق) کی نقیضین برعکس ہوتی ہیں ورنہ (اگر تصادق کلی نہ دونوں طرف سے ہونہ ہی ایک طرف سے ہو تو) دونوں کلیاں عام خاص من وجہ ہیں۔

تشریح: الْكُلِّيَّانِ إِنْ الْخ: سے غرض ماتن دو کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کو اور ان نسبتوں کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے۔ ماتن میں فرماتے ہیں دو کلیاں دو حال سے خالی نہیں ہونگی کہ ان کے درمیان تفارق کلی ہو گا یا نہیں! بصورتِ اول وہ دونوں کلیاں متباہنان ہیں اور ان میں نسبت تباین کلی کی ہوگی۔ بصورتِ ثانی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ ان دونوں کلیوں کے درمیان تصادق کلی ہو گا یا نہیں! اور اگر ان کے درمیان تصادق کلی ہے تو پھر دو صورتیں ہیں کہ تصادق کلی دونوں طرف سے ہو گا یا ایک طرف سے۔ اگر تصادق کلی دونوں طرف سے ہو تو دونوں کلیاں متساویان ہیں اور ان میں نسبت تساوی کی ہوگی اور اگر تصادق کلی ایک طرف سے ہو تو دونوں کلیاں اعم اخص مطلق ہیں، اور ان میں نسبت عام خاص مطلق کی ہے، اور اگر تصادق کلی دونوں طرف

سے نہ ہو تو دونوں کلیاں اعم اخص من وجہ ہیں اور ان میں نسبت عام خاص من وجہ کی ہے۔

وَنَقِیْضًا هُمَا كَذَٰلِكَ سے غرضِ ماتن یہ بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی ہوگی ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت بھی تساوی کی ہوگی۔

وَنَقِیْضًا هُمَا بِالْعَكْسِ سے غرضِ ماتن یہ بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت عام خاص مطلق کی ہو ان کی نقیضوں کے درمیان بھی نسبت عام خاص مطلق کی ہوگی لیکن بِالْعَكْسِ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْكُلْيَانِ اِلَخْ كُلُّ كُلَّيْنِ لَا بُدَّ مِنْ اَنْ يَّتَحَقَّقَ بَيْنَهُمَا

اِحْدَى النِّسَبِ اِلَا رُبْع

ترجمہ: ماتن کا قول دو کلیاں: ہر دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کسی ایک کا متحقق ہونا ضروری ہے۔

تشریح: كُلُّ كُلَّيْنِ سے غرضِ شارح یہ بتانا ہے کہ ماتن کے قول الْكُلْيَانِ پر الف لام استغراقی ہے۔

لَا بُدَّ مِنْ اِلَخْ: سے غرضِ شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے الْكُلْيَانِ اِلَخْ: سے دو کلیوں کے درمیان پائی جانے والی نسبت تو بیان کی لیکن دو جزیوں کے درمیان یا ایک جزی اور ایک کلی کے درمیان نسبت نہیں بیان کی، کیوں؟

جواب: بمقصد چار نسبتوں کو بیان کرنا تھا۔ اور چار نسبتوں کے تحقیق کے لیے دو کلیوں کا ہونا ضروری ہے اس لیے کہ دو جزیوں کے درمیان ہمیشہ نسبت تباین کی پائی جاتی ہے اور کوئی نسبت نہیں پائی جاتی مثلاً زید اور عمرو میں نسبت تباین ہے۔ اور ایک کلی اور جزی کے درمیان دو ہی نسبتوں کا پایا جانا ممکن ہے اور کوئی نسبت ممکن نہیں وہ اس طرح کہ وہ جزی اسی کلی کا فرد ہوگی یا نہیں اگر اسی کلی کا فرد ہے تو نسبت عام خاص

مطلق کی ہوگی مثلاً حیوان اور زید! ہر زید تو حیوان ہے لیکن ہر حیوان زید نہیں۔ اور اگر وہ جزئی اس کلی کا فرد نہ ہو تو ان میں نسبت بتاین کی ہوگی مثلاً فرس اور زید! نہ کوئی فرس زید ہے اور نہ کوئی زید فرس ہے۔

﴿شرح﴾ التَّبَایُنُ وَالتَّسَاوِیُّ وَالْعُمُومُ الْمُطْلَقُ وَالْعُمُومُ مِنْ وَجْهِ
ترجمہ: (ان نسب اربعہ میں سے ایک) بتاین ہے اور (دوسری) تساوی
ہے اور (تیسری) عموم و خصوص مطلق ہے اور (چوتھی) عموم و خصوص من وجہ
ہے۔

تشریح: چونکہ وجہ حصر کو بیان کرنے کے لئے یہ قاعدہ ہوتا ہے کہ پہلے اقسام کو ذکر کیا جاتا ہے اور بعد میں وجہ حصر کو بیان کیا جاتا ہے اسی قاعدہ پر عمل کرتے شارح پہلے اقسام کو ذکر کر رہے ہیں۔

سوال: نسبت کو چار اقسام میں منحصر کرنا درست نہیں اس لیے کہ بتاین کلی کی طرح بتاین جزئی بھی تو ایک نسبت ہے اسے کیوں نہیں شامل کیا؟
جواب: 1: یہاں پر نسبت کی انواع کو منحصر کرنا مقصود ہے اور بتاین جزئی نوع نہیں بلکہ جنس ہے کیونکہ اس کے تحت بتاین کلی اور عموم خصوص من وجہ ہوتی ہے۔
جواب: 2: بتاین جزئی ان اقسام اربعہ کے تحت داخل ہے عنقریب اس کا بیان آئے گا۔

﴿شرح﴾ وَ ذَٰلِكَ لِأَنَّهُمَا إِمَّا أَنْ لَا يَصْدُقَ شَيْءٌ مِنْهُمَا عَلَى شَيْءٍ
مِنْ أَفْرَادِ الْآخِرِ أَوْ يَصْدُقُ فَعَلَى الْأَوَّلِ فَهُمَا مُتَبَايِنَانِ كَالْإِنْسَانِ
وَالْحَجَرِ وَعَلَى الثَّانِي فَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَنَّ بَيْنَهُمَا صِدْقٌ كُلِّيٌّ مِنْ
جَانِبٍ أَصْلًا أَوْ يَكُونَنَّ فَعَلَى الْأَوَّلِ فَهُمَا أَعْمُ وَأَخْصُ مِنْ وَجْهِ
كَالْحَيَوَانِ وَالْأَبْيَضِ وَعَلَى الثَّانِي فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الصِّدْقُ الْكُلِّيُّ
مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ فَعَلَى الْأَوَّلِ فَهُمَا مُتَسَاوِيَانِ
كَالْإِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ وَعَلَى الثَّانِي فَهُمَا أَعْمُ وَأَخْصُ مُطْلَقًا

كَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ

ترجمہ: اور وہ اس لیے کہ یا تو ان دونوں کلیوں میں سے کوئی کلی بھی دوسری کلی کے کسی فرد بھی صادق نہیں آتی ہوگی یا صادق آتی ہوگی پس پہلی صورت پر دونوں کلیاں متباہان ہیں جیسے انسان اور حجر اور دوسری صورت پر (پھر دو صورتیں ہیں) کہ یا تو ان دونوں کلیوں کے درمیان صدق کلی بالکل کسی بھی جانب سے نہیں ہوگا یا پھر کسی جانب ہوگا پس پہلی صورت پر وہ دونوں کلیاں اعم و اخص من وجہ ہیں جیسے حیوان اور ابیض اور دوسری صورت پر (پھر دو صورتیں ہیں) کہ یا تو صدق کلی دونوں طرفوں سے ہوگا یا ایک طرف سے ہوگا پس پہلی صورت پر وہ دونوں کلیاں متساویان ہیں جیسے انسان اور ناطق اور دوسری صورت پر وہ دونوں کلیاں اعم و اخص مطلق ہیں جیسے حیوان و انسان۔

تشریح: وَذَٰلِكَ لِأَنَّهُمَا الْخ: سے غرض شارح نسب اربعہ میں وجہ حصر کو بیان کرنا ہے جو کہ عبارت سے بالکل واضح ہے۔

إِنَّمَا أَنْ لَا يَصْدُقَ شَيْءٌ الْخ: سے غرض شارح متن میں مذکور تفارق کلی کا معنی بیان کرنا ہے۔ کہ دونوں کلیوں میں سے کوئی بھی کلی دوسری کلی کے کسی فرد بھی صادق نہ آئے تفارق کلی کہلاتا ہے۔

﴿شرح﴾ فَمَرْجِعُ التَّسَاوِي إِلَى مُوجِبَتَيْنِ كَلَيْتَيْنِ نَحْوُ كُلِّ إِنْسَانٍ نَاطِقٍ وَكُلِّ نَاطِقٍ إِنْسَانٍ

ترجمہ: پس تساوی کا حاصل دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے۔

تشریح: فَمَرْجِعُ التَّسَاوِي الْخ: سے غرض شارح نسبت تساوی کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہء کار بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں سے دو موجبہ کلیے تشکیل پائیں ان دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی ہوگی مثلاً انسان اور ناطق سے دو موجبہ کلیے

حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے۔ لہذا انسان اور ناطق میں نسبت تساوی ہے۔

﴿شرح﴾ وَمَرْجِعُ التَّائِينَ إِلَى سَالَتَيْنِ كَلَّتَيْنِ نَحْوَلَا شَيْءٍ مِنَ

الْإِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَلَا شَيْءٍ مِنَ الْحَجَرِ بِإِنْسَانٍ

ترجمہ: اور تباہی کا ما حاصل دو سالبہ کلیہ کی طرف ہے۔ جیسے کوئی بھی انسان حجر نہیں اور کوئی بھی حجر انسان نہیں۔

تشریح: وَمَرْجِعُ التَّائِينَ الخ: سے غرض شارح نسبت تباہی کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہء کار بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں سے دو سالبہ کلیے تشکیل پائیں تو ان دو کلیوں کے درمیان نسبت تباہی ہوگی مثلاً انسان اور حجر سے دو سالبہ کلیے حاصل ہوتے ہیں۔ جیسے کوئی بھی انسان حجر نہیں اور کوئی بھی حجر انسان نہیں۔ لہذا انسان اور حجر میں نسبت تباہی ہے۔

﴿شرح﴾ وَمَرْجِعُ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ مُطْلَقًا إِلَى مُوجِبَةٍ كَلِّيَّةٍ

مَوْضُوعُهَا الْإِخْصَ وَمَحْمُولُهَا الْإِعْمَ

وَسَالِيَةٌ جُزْئِيَّةٌ مَوْضُوعُهَا الْإِعْمَ وَمَحْمُولُهَا الْإِخْصَ نَحْوُ كُلِّ

إِنْسَانٍ حَيَوَانٍ وَبَعْضِ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ

ترجمہ: اور نسبت عموم و خصوص مطلق کا ما حاصل ایک ایسے موجبہ کلیہ کی طرف

ہے جس کا موضوع خاص اور محمول عام ہو اور ایک ایسے سالبہ جزئیہ کی

طرف ہے جس کا موضوع عام اور محمول خاص ہو جیسے ہر انسان حیوان ہے

اور بعض حیوان انسان نہیں۔

تشریح: وَمَرْجِعُ الْعُمُومِ الخ: سے غرض شارح نسبت عموم و خصوص مطلق کی

پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہء کار بیان کرنا ہے۔

یاد رہے کہ جہاں پر نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہوتی ہے وہاں پر دو مادے

ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی۔ شارح کہتے ہیں جن دو کلیوں کے

درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو ان کے مادہ اجتماعی سے ایک ایسا موجبہ کلیہ حاصل ہوگا کہ جس کا موضوع محمول کی بنسبت خاص ہوگا مثلاً ہر انسان حیوان ہے اور ان کے مادہ افتراقی سے ایک ایسا سالبہ جزئیہ حاصل ہوگا کہ جس کا موضوع محمول کی بنسبت عام ہوتا ہے مثلاً بعض حیوان انسان نہیں۔

﴿شرح﴾ وَمَرْجِعُ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ مِنْ وَجْهِ إِلَى مُوجِبَةٍ

جُزْئِيَّةٍ وَسَالِبَتَيْنِ جُزْئِيَّتَيْنِ نَحْوُ بَعْضِ الْحَيَوَانِ أبيض وَبَعْضِ

الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِأبيض وَبَعْضِ الْأبيض لَيْسَ بِحَيَوَانٍ

ترجمہ: اور عموم و خصوص من وجہ کا ما حاصل ایک موجبہ جزئیہ اور دو سالبہ

جزئیہ کی طرف ہے۔ جیسے بعض حیوان ابيض ہیں اور بعض حیوان ابيض نہیں

ہیں اور بعض ابيض حیوان نہیں ہیں۔

تشریح: وَمَرْجِعُ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ مِنْ وَجْهِ الْخ: سے غرض شارح نسبت

عام خاص من وجہ کی پہچان کا معیار اور شناخت کا طریقہء کار بیان کرنا ہے۔

یاد رہے کہ جہاں پر نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہوتی ہے وہاں پر تین

مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ شارح کہتے ہیں جن دو کلیوں

کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی تو ان کے مادہ اجتماعی سے ایک موجبہ

جزئیہ حاصل ہوگا۔ جیسے بعض حیوان ابيض ہیں۔ اور ان کے دونوں افتراقی مادوں سے دو

سالبے جزئیے حاصل ہونگے۔ جیسے بعض حیوان ابيض نہیں ہیں اور بعض ابيض حیوان

نہیں ہیں۔

فائدہ: یہاں مَرْجِعُ سے مراد مرجع اصطلاحی (مَا يُرْجَعُ إِلَيْهِ) نہیں کیونکہ مرجع

اصطلاحی کے صلہ میں اِلَی نہیں آیا کرتا (اس لیے کہ مرجع اصطلاحی اسم مکان ہوتا ہے اور

اسم مکان بمنزلہ جامد ہوتا ہے اور جامد کسی شے کے ذریعے متعدی نہیں ہوا کرتا) جبکہ

یہاں صلہ میں اِلَی ہے اس لیے میں نے اس کا معنی ما حاصل اور پہچان کیا ہے

﴿متن﴾ وَنَقِیضَاهُمَا كَذَالِكَ:

ترجمہ: اور متساویان کی نقیضیں متساویان ہیں۔

تشریح: یہاں سے غرضِ ماتن یہ بیان کرنا ہے کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہو ان دو کلیوں کی نقیضوں کے درمیان نسبتِ تساوی ہوتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَنَقِیْضَاهُمَا كَذَٰلِكَ: یَعْنِیْ اَنَّ نَقِیْضِی الْمُتَسَاوِیِّیْنَ اَيْضًا مُتَسَاوِیَّانِ اِیْ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَیْهِ اَحَدُ النَّقِیْضِیْنِ صَدَقَ عَلَیْهِ النَّقِیْضُ الْاٰخَرُ اِذْ لَوْ صَدَقَ اَحَدُهُمَا بِدُوْنِ الْاٰخَرِ لَصَدَقَ مَعَ عَیْنِ الْاٰخَرِ ضَرْوْرَةً اِسْتِحَالَةً اِرْتِفَاعِ النَّقِیْضِیْنِ فِیْصَدَقُ عَیْنُ الْاٰخَرِ بِدُوْنِ عَیْنِ الْاَوَّلِ ضَرْوْرَةً اِسْتِحَالَةً اِجْتِمَاعِ النَّقِیْضِیْنِ وَ هٰذَا یُرْفَعُ التَّسَاوِیَّ بَیْنَ الْعَیْنِیْنِ مَثَلًا لَوْ صَدَقَ اَللّٰهُ اِنْسَانٌ عَلٰی شَیْءٍ وَلَمْ یَصْدَقْ عَلَیْهِ اَللّٰهُ نَاطِقٌ فِیْصَدَقُ عَلَیْهِ النَّاطِقُ هٰهُنَا بِدُوْنِ الْاِنْسَانِ هٰذَا خُلْفٌ۔

ترجمہ: ماتن کا قول وَنَقِیْضَاهُمَا كَذَٰلِكَ: یعنی متساویان کی نقیضیں بھی متساویان ہیں یعنی ہر وہ شے جس پر نقیضین میں سے ایک صادق آئے دوسری نقیض بھی اس پر صادق آئے گی۔ اس لیے کہ اگر نقیضین میں سے ایک دوسری کے بغیر صادق آئے تو وہ ایک یقیناً دوسری کے عین کے ساتھ صادق آئے گی ارتقاعِ نقیضین کے بحال ہونے کی بداہت کی وجہ سے۔ پس دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا اجتماعِ نقیضین کے بحال ہونے کی بداہت کی وجہ سے اور یہ (ایک عین کا دوسرے عین کے بغیر صادق آنا) نسبتِ تساوی کو عینین کے درمیان سے اٹھا دیتا ہے مثلاً اگر کسی شے پر لا انسان صادق آئے اور اس پر لا ناطق صادق نہ آئے تو اس شے پر ناطق انسان کے بغیر صادق آئے گا اور یہ خلافِ مفروض ہے۔

تشریح: یَعْنِیْ اَنَّ نَقِیْضِی الْمُتَسَاوِیِّیْنَ: سے غرضِ شارح متن میں مذکور ضمیر ہما

کا مرجع بیان کرنا ہے کہ اس کا مرجع تساویان ہے۔

اَيْضًا مُتَسَاوِيَانِ الْخ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظ كَذَالِكَ کا مطلب بیان کرنا ہے۔

اَيُّ كُلِّ مَا صَدَقَ الْخ: سے غرض شارح اپنی مذکورہ گفتگو (يَعْنِي اَنَّ نَقِيضِي الْمُتَسَاوِيَيْنِ الْخ) کو مزید واشگاف الفاظ میں بیان کرنا ہے۔

فائدہ: عینین سے مراد یہاں عام ہے خواہ دونوں کلیاں وجودی ہوں یا عدمی۔ یعنی اگر انسان اور ناطق کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق ہیں تو لا انسان اور لا ناطق کی نقیضین انسان اور ناطق ہیں لہذا ان دونوں (لا انسان، لا ناطق اور انسان، ناطق) میں سے جسے چاہیں عینین مانیں اور جسے چاہیں نقیضین مانیں۔

اِذْلُوْا صَدَقَ الْخ: سے غرض شارح دعویٰ ماتن (وَنَقِيضَاهُمَا كَذَالِكَ) کو دلیل خلف کے ذریعے ثابت کرنا ہے۔ کہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تساوی کی ہوگی یقیناً ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت تساوی کی ہوگی یعنی جس شے پر بھی نقیضین میں سے ایک نقیض صادق آئے گی یقیناً اس شے پر دوسری نقیض صادق آئے گی۔ اس لیے کہ اگر اس شے پر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو پھر یقیناً وہ ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی اور اگر وہ نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتقاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔ لہذا وہ نقیض دوسری نقیض کے ساتھ صادق نہ آنے کی صورت میں لازماً دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو جب ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو پھر یقیناً دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا۔ ورنہ اگر دوسری نقیض کا عین! پہلی نقیض کے ساتھ بھی اور پہلی نقیض کے عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال و باطل ہے۔ پس جب دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا تو اس سے اصل عینین میں بھی نسبت تساوی جاتی رہے گی (کیونکہ نسبت تساوی کے لیے ایک شے پر عینین کا صادق آنا ضروری ہے) اور

یہ خلاف مفروض ہے (کیونکہ پہلے عینین میں نسبت تساوی فرض کی جا چکی ہے) جو کہ باطل ہوتا ہے تو یہ بطلان اس وجہ سے لازم آیا کہ آپ نے ہمارا دعویٰ کہ تساویین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی ہوتی ہے اسے تسلیم نہیں کیا۔ لہذا ہمارا دعویٰ سچا ہے کہ تساویین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی ہوتی ہے۔

فائدہ: ۱: **دلیل خلف**: خلف کا لغوی معنی باطل کرنا ہے اصطلاح منطق میں نقیض کو باطل کر کے مطلوب کو ثابت کرنا دلیل خلف کہلاتا ہے

فائدہ: ۲: **ارتفاع نقیضین**: ایسی دو چیزوں کا اکٹھا اٹھ جانا جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں **اجتماع نقیضین**: ایسی دو چیزوں کا اکٹھا جمع ہونا جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں۔

﴿شرح﴾ مَثَلًا لَوْ صَدَقَ الْإِنْسَانُ عَلَى شَيْءٍ وَلَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ

الَّا نَاطِقٌ فَيَصْدُقُ عَلَيْهِ النَّاطِقُ هُنَا يَدُونِ الْإِنْسَانِ هَذَا خُلْفٌ

ترجمہ: مثلاً کسی شے پر اگر لا انسان صادق آئے اور لا ناطق اس پر صادق

نہ آئے تو ناطق یہاں انسان کے بغیر صادق آئے گا یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح: مَثَلًا لَوْ صَدَقَ الْإِنْسَانُ: سے غرض شارح مذکورہ دلیل پر مثال پیش کرنا ہے،

شارح کہتے ہیں کہ کسی شے پر لا انسان صادق آئے گا تو لازماً لا ناطق بھی صادق آئے گا

ورنہ ناطق صادق آئے گا، کیونکہ ارتفاع نقیضین محال ہے کہ ناطق اور غیر ناطق دونوں

صادق نہ آئیں، اب یہاں ناطق انسان کے بغیر لا انسان کے ساتھ صادق آرہا ہے اور

یہ خلاف مفروض ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَنَقِیْضَاهُمَا بِالْعَكْسِ ☆ اِیْ نَقِیْضُ الْاَعْمِ

وَالْاَخَصِ مَطْلَقًا اَعْمٌ وَالْاَخَصُ مَطْلَقًا لِّكِنْ بَعَكْسِ الْعِیْنِیْنِ

فَنَقِیْضُ الْاَعْمِ اَخَصٌ وَنَقِیْضُ الْاَخَصِ اَعْمٌ یَعْنِیْ كُلُّ مَا صَدَقَ

عَلَيْهِ نَقِیْضُ الْاَعْمِ صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِیْضُ الْاَخَصِ وَلَیْسَ كُلُّ

مَا صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِیْضُ الْاَخَصِ صَدَقَ عَلَيْهِ نَقِیْضُ الْاَعْمِ

ترجمہ: ماٹن کا قول وَنَقِیْضَاهُمَا بِالْعَكْسِ یعنی اعم و اخص مطلق کی نقیض اعم و اخص مطلق ہوتی ہے، لیکن عینین کے عکس کے ساتھ، پس عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی، یعنی ہر وہ چیز جس پر عام کی نقیض صادق آئے گی، اس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی، اور یہ ضروری نہیں ہے کہ جس پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض بھی صادق آئے۔

تشریح: اَیْ نَقِیْضُ الْأَعْمِ الْخ: سے غرض شارح ضمیر ہما کا مرجع بیان کرنا ہے اور توضیح متن مقصود ہے، کہ وہ عام و خاص مطلق کی طرف راجع ہے، یعنی جن دو کلیوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہوگی، ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عام خاص مطلق کی ہی نسبت ہوگی۔

لَکِنْ بِعَكْسِ الْعَيْنَيْنِ الْخ: سے غرض شارح قول ماٹن بِالْعَكْسِ کا مطلب بیان کرنا ہے، کہ عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہوگی، اور ساتھ ساتھ یہ بتانا ہے کہ بِالْعَكْسِ پر الف و لام عوض مضاف الیہ ہے۔

يَعْنِي كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ قول ماٹن وَنَقِیْضَاهُمَا بِالْعَكْسِ کے ضمن میں دو دعوے مذکور ہیں۔

(۱) جس چیز پر عام کی نقیض صادق آئے گی اس پر خاص کی نقیض بھی صادق آئے گی۔

(۲) جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔

﴿شرح﴾ اَمَّا الْاَوَّلُ فَلَا تَنْهَ لَوْ صَدَقَ نَقِیْضُ الْأَعْمِ عَلَى شَيْءٍ بِدُونِ نَقِیْضِ الْأَخْصِ لَصَدَقَ مَعَ عَيْنِ الْأَخْصِ فَيَصْدُقُ عَيْنُ الْأَخْصِ بِدُونِ عَيْنِ الْأَعْمِ هَذَا خُلْفٌ

ترجمہ: بہر حال پہلا دعویٰ (جس پر عام کی نقیض صادق آئے گی، اس پر

خاص کی نفیض صادق آئے گی اس لیے کہ اگر کسی شے پر عام کی نفیض خاص کی نفیض کے بغیر صادق آئے، تو عام کی نفیض خاص کے عین کے ساتھ صادق آئے گی، پس خاص کا عین عام کے عین کے بغیر صادق آئے گا یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح: اَمَّا الْاَوَّلُ فَلَا تَنَالُخ: سے غرض شارح مذکورہ دو دعووں میں سے پہلے دعویٰ پر دلیل لانا ہے۔

دعویٰ یہ تھا کہ جہاں عام کی نفیض صادق آئے گی وہاں خاص کی نفیض ضرور صادق آئے گی، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کسی شے پر عام کی نفیض تو صادق آئے اور خاص کی نفیض نہ صادق آئے، تو پھر وہاں خاص کا عین ضرور صادق آئے گا کیونکہ اگر خاص بھی نہ صادق آئے اور خاص کی نفیض بھی نہ صادق آئے تو یہ ارتقاع نقیضین ہے جو کہ محال ہے اور وہ عام کی نفیض جہاں صادق آئی ہے، وہاں عام نہیں صادق آسکتا کیونکہ اگر عام بھی پایا جائے اور عام کی نفیض بھی پائی جائے تو یہ اجتماع نقیضین ہے جو کہ محال ہے۔

تو جب عام کی نفیض کے ساتھ خاص کا عین صادق آئے گا تو یہ اصلاً ہی عام خاص نہیں رہیں گے، کیونکہ جہاں خاص ہو وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے جبکہ یہاں خاص پایا جا رہا ہے، عام نہیں ہے حالانکہ اصلاً یہ عام و خاص مسلم تھے، تو یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعوے کو تسلیم نہیں کیا، لہذا آپ کو ہمارا دعویٰ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جہاں عام کی نفیض پائی جائے گی، وہاں خاص کی نفیض ضرور پائی جائے گی۔

﴿شرح﴾ مَثَلًا لِّكَوَصَدَقِ الْاَلْحَيَوَانُ عَلٰی شَيْءٍ بِدُونِ الْاِنْسَانِ

لَصَدَقَ عَلَيْهِ الْاِنْسَانُ عَيْنُهُ وَيَمْتَنِعُ هُنَاكَ صَدَقُ الْحَيَوَانِ لَا

سِتْحَالَةٍ اِجْتِمَاعِ النَّقِیْضِیْنِ فَيَصْدُقُ الْاِنْسَانُ بِدُونِ الْحَيَوَانِ

ترجمہ: مثلاً اگر حیوان کسی شے پر صادق آئے لہذا انسان کے بغیر تو یقیناً اس

پر انسان کا عین صادق آئے گا، اور وہاں حیوان کا صدق ممتنع ہوگا کیونکہ

اجتماع نقیضین محال ہے پس انسان حیوان کے بغیر صادق آئے گا۔
تشریح: مَثَلًا لَوْ صَدَقَ الْحَقُّ: سے غرض شارح مذکورہ دلیل کو مثال کے ذریعے سمجھانا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ حیوان اور انسان میں سے حیوان کی نقیض لا حیوان اور انسان کی نقیض لا انسان ہے، اب ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ جہاں لا حیوان پایا جائے گا وہاں لازماً لا انسان پایا جائے گا اگر آپ کہیں کہ لا حیوان تو پایا گیا لیکن لا انسان نہیں پایا گیا تو پھر انسان ضرور پایا جائے گا ورنہ (انسان بھی نہ پایا گیا اور لا انسان بھی نہ پایا گیا) ارتقاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے، اب جہاں لا حیوان صادق آیا ہے وہاں حیوان صادق نہیں آسکتا، ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو کہ محال ہے، تو اب لا حیوان اور انسان یہ دونوں جمع ہو جائیں گے، تو حیوان اور انسان اصلاً ہی عام خاص نہیں رہیں گے، حالانکہ اصلاً تو یہ عام خاص مسلم تھے، کہ جہاں انسان پایا جائے گا وہاں لازماً حیوان پایا جائے گا، لیکن یہاں انسان تو پایا گیا اور حیوان نہیں پایا گیا تو یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا لہذا مان لو! کہ جہاں لا حیوان پایا جائے گا وہاں لا انسان ضرور پایا جائے گا۔

﴿شرح﴾ وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّهُ بَعْدَ مَا ثَبَتَ أَنَّ كُلَّ نَقِيضٍ الْإِعْمَ نَقِيضُ الْإِخْصِ لَوْ كَانَ كُلُّ نَقِيضٍ الْإِخْصِ نَقِيضُ الْإِعْمِ فَكَانَ النَّقِيضَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ فَيَكُونُ نَقِيضَاهُمَا وَهُمَا الْعَيْنَانِ مُتَسَاوِيَيْنِ لِمَا مَرَّ وَقَدْ كَانَ الْعَيْنَانِ أَعْمَ وَأَخْصَ مُطْلَقًا هَذَا خُلْفٌ

ترجمہ: اور دوسرا دعویٰ (جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں) اس لیے کہ اس امر کے ثابت ہو جانے کے بعد کہ ہر عام کی نقیض خاص کی نقیض ہے، تو اب اگر ہر خاص کی نقیض عام کی نقیض ہو تو دونوں نقیضین متساویین ہو جائیں گی، پھر ان دونوں (نقیضوں) کی نقیضین جو کہ عینین ہیں، متساوی ہو جائیں گی، جیسا کہ گذرا،

(کہ متساویین کی نقیضین بھی متساویین ہیں) حالانکہ دونوں عینین اعم و اخص مطلق تھے، یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح: وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّهُ بَعْدَ الْخ: سے غرض شارح دعویٰ ثانی پر دلیل لانا ہے۔ دعویٰ یہ تھا کہ جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر یہ مانا جائے، کہ جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی تو وہاں عام کی نقیض بھی پائی جائے گی، تو پھر دو موجبہ کلیے بن جائیں گے، ایک موجبہ کلیہ وہ جس کو ہم اَمَّا الْأَوَّلُ الْخ: میں ثابت کر چکے ہیں یعنی جہاں عام کی نقیض صادق آئے گی وہاں خاص کی نقیض ضرور صادق آئے گی، اور دوسرا موجبہ کلیہ یہ ہوگا کہ جہاں خاص کی نقیض پائی جائے گی تو وہاں عام کی نقیض بھی پائی جائے گی۔

اور دو موجبہ کلیے ان دو کلیوں کے بنتے ہیں کہ جن کے درمیان نسبت تساوی ہو یہ دو نقیضین بھی تو دو کلیاں ہیں، جب ان کے درمیان نسبت تساوی متحقق ہو جائے گی، تو ان کی نقیضوں (عینین) کے درمیان بھی نسبت تساوی متحقق ہو جائے گی، حالانکہ یہ بات مسلم تھی کہ اصلاً وہ عینین (انسان، حیوان) عام و خاص مطلق تھے، تو یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ آپ نے ہمارے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا، لہذا آپ کو ماننا پڑے گا کہ جس پر خاص کی نقیض صادق آئے گی اس پر عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْأَوَّلُ فَمِنْ وَجْهِ آيٍ وَإِنْ لَمْ يَتَّصِدَقَا كُلِّيًّا مِنْ جَانِبَيْنِ أَوْ مِنْ جَانِبٍ وَاحِدٍ

ترجمہ: ماتن کا قول: وَالْأَوَّلُ فَمِنْ وَجْهِ آيٍ یعنی اگر دونوں کلیاں نہ دونوں جانبوں سے کلی طور پر صادق آئیں اور نہ ہی ایک جانب سے۔

تشریح: آيٍ وَإِنْ لَمْ يَتَّصِدَقَا الْخ: سے غرض شارح تین باتیں بیان کرتی ہیں۔

(1) عموم و خصوص من وجہ کی تعریف کرتی ہے، کہ نسبت عموم و خصوص من وجہ یہ ہے کہ دونوں کلیوں کے درمیان کسی بھی جانب سے کلی طور پر صدق نہ ہو۔

(2) متن میں مذکور اَلَا اسْتِثْنَاءٌ نہیں، بلکہ مرکبہ ہے، کیونکہ یہ اِنْ لَمْ سے مرکب

ہے۔

(3) قول ماتن وَالْأَفْصَحُ وَجْهٌ كَاسْطِفِ كَسْ پر ہے، شارح نے نکال کر اشارہ کر دیا کہ اس کا عطف فَإِنْ تَصَادَقَا پر ہے کیونکہ معطوف علیہ اور معطوف میں مناسبت ہوتی ہے۔

﴿متن﴾ وَبَيَّنَّ نَقِیْضَهُمَا تَبَايُنَ جُزْئِيٍّ كَالْمُتَبَايِنَيْنِ

ترجمہ: ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان متباہین کی طرح تباین جزئی

ہے۔

تشریح: وَبَيَّنَّ نَقِیْضَهُمَا الخ: سے غرض ماتن عَمُّوْمٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِ كَاسْطِفِ کی نقیضین کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے، کہ ان میں نسبت متباہین کی طرح تباین جزئی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ تَبَايُنَ جُزْئِيٍّ ☆ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ هُوَ صِدْقُ كُلٍِّ مِنَ الْكُلِّيِّينِ بِدُونِ الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ فَإِنْ صَدَقَا أَيْضًا مَعًا كَانَ بَيْنَهُمَا عَمُّوْمٌ مِنْ وَجْهِ إِنْ لَمْ يَصْدَقَا مَعًا أَصْلًا كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ فَالتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ يُتَحَقَّقُ فِي ضَمَنِ الْعَمُّوْمِ مِنْ وَجْهِ وَفِي ضَمَنِ التَّبَايُنِ الْكُلِّيِّ أَيْضًا

ترجمہ: ماتن کا قول تَبَايُنَ جُزْئِيٍّ: تباین جزئی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنا، اگر دونوں کلیاں اکٹھی بھی صادق آئیں تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، اگر دونوں کلیاں اکٹھی بالکل صادق نہ آئیں، تو ان دونوں کلیوں کے درمیان تباین کلی ہے، پس تباین جزئی کبھی عموم و خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوگی، اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوگی۔

تشریح: التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ الخ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظ تباین جزئی کی تعریف کرنا ہے، کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنا

تباہن جزئی کہلاتا ہے۔

فَإِنْ صَدَقَ أَيْضًا مَعًا النَّحْ: سے غرض شارح فی الْجُمْلَةِ کا مطلب بیان کرنا ہے، کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر پائے جانے کی دو صورتیں ہیں، کہ وہ دو کلیاں جمع بھی ہو سکیں گی یا نہیں، اگر وہ دو کلیاں جمع بھی ہو سکیں تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، اور اگر جمع نہ ہو سکیں تو ان دونوں کے درمیان تباہن کلی کی نسبت ہوگی، الغرض خلاصہ یہ ہوا کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، اور کبھی تباہن کلی کی نسبت ہوگی۔

فائدہ: مذکورہ وضاحت سے ضمناً یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ تباہن جزئی مقسم ہے، اور عموم و خصوص من وجہ اور تباہن کلی اس کی اقسام ہیں، مقسم چونکہ اقسام کے بغیر نہیں پایا جاتا بلکہ اقسام کے ضمن میں پایا جاتا ہے، لہذا تباہن جزئی اپنی مذکورہ اقسام کے بغیر نہیں، بلکہ ان کے ضمن میں پایا جائے گا۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ أَنَّ الْأَمْرَيْنِ اللَّذَيْنِ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ قَدْ يَكُونُ بَيْنَ نَقِضِيهِمَا الْعُمُومُ مِنْ وَجْهِ أَيْضًا كَالْحَيَوَانِ وَالْأَبْيَضِ فَإِنَّ بَيْنَ نَقِضِيهِمَا وَهُمَا اللَّاحِيَوَانِ وَاللَّا أَبْيَضُ أَيْضًا عُمُومًا مِنْ وَجْهِ وَقَدْ يَكُونُ بَيْنَ نَقِضِيهِمَا تَبَايُنٌ كُلِّيٌّ كَالْحَيَوَانِ وَاللَّا إِنْسَانٍ فَإِنَّ بَيْنَهُمَا عُمُومًا مِنْ وَجْهِ وَبَيْنَ نَقِضِيهِمَا وَهُمَا اللَّاحِيَوَانِ وَالْإِنْسَانُ مُبَايَنَةٌ كُلِّيَّةٌ

ترجمہ: پھر وہ دو کلیاں کہ جن کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کبھی ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی جیسے حیوان و ابیض، پس ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان جو کہ لا حیوان و لا ابیض ہیں، بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور کبھی ان کی نقیضوں کے درمیان تباہن کلی کی نسبت ہوگی جیسے حیوان اور لا انسان پس ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور ان دونوں کی

نقیضوں کے درمیان جو کہ لا حیوان اور انسان ہیں، تباہین کلی کی نسبت ہے۔

تشریح: ثُمَّ أَنَّ الْأُمُورَيْنِ اللَّذَيْنِ الْخ: سے غرض شارح اس امر پر دلیل دینا ہے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔ جیسے حیوان اور ابیض یہ دو کلیاں ہیں، اور ان میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، اور ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، مثلاً ان کی نقیضین لا حیوان اور لا انسان ہیں، یہ بات پہلے معلوم کر چکے ہیں، کہ جہاں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت پائی جائے وہاں ایک مادہ اجتماعی ہوتا ہے، (وہ دونوں کلیاں ایک فرد میں اکٹھی ہو جاتیں ہیں) اور دو افتراقی مادے ہوتے ہیں (جہاں وہ دونوں کلیاں اکٹھی نہیں ہوتیں) مذکورہ دونوں کلیوں (لا حیوان اور لا ابیض) کے لیے مادہ اجتماعی کالا پتھر ہے، جو لا حیوان بھی ہے اور لا ابیض بھی ہے، ایک افتراقی مادہ کالا گھوڑا ہے، کیونکہ یہ لا ابیض ہے، لیکن لا حیوان نہیں بلکہ حیوان ہے، اور دوسرا افتراقی مادہ سفید پتھر ہے، کیونکہ یہ لا حیوان ہے لیکن لا ابیض نہیں، بلکہ ابیض ہے، الغرض ثابت ہو گیا عموم و خصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ پائی جاتی ہے۔

وَقَدْ يَكُونُ بَيْنَ نَقِضَيْهِمَا سے غرض شارح اس امر پر دلیل دینا ہے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان کبھی تباہین کلی کی نسبت ہوگی۔ جیسے حیوان اور لا انسان یہ دو کلیاں ہیں، ان میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، کیونکہ ان کے لیے اجتماعی مادہ فرس ہے، جو حیوان بھی ہے، اور لا انسان بھی ہے، ایک افتراقی مادہ زید ہے، جو حیوان ہے لا انسان نہیں، اور دوسرا افتراقی مادہ پتھر ہے، کیونکہ وہ لا انسان تو ہے لیکن حیوان نہیں، الغرض حیوان اور لا انسان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، لیکن ان کی نقیضوں یعنی لا حیوان اور انسان کے درمیان تباہین کلی ہے، یعنی لا حیوان اور انسان یہ دونوں کلیاں کہیں بھی اکٹھی نہیں ہو سکتیں۔

﴿شرح﴾ فَلِهَذَا قَالُوا إِنَّ بَيْنَ نَقِضَيِ الْأَعْمِ وَالْأَخَصِّ مِنْ وَجْهِ

تَبَايُنًا جُزْئِيًّا لَا اَلْعُمُومَ مِنْ وَجْهِ فَقَطْ وَلَا التَّبَايُنَ الْكُلِّيَّ

ترجمہ: پس اس لیے انہوں (مناطقہ) نے کہا کہ عموم و خصوص من وجہ کی تقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے نہ کہ عموم و خصوص من وجہ فقط اور نہ ہی تباین کلی فقط۔

تشریح: فَلِهَذَا قَالُوا اِنَّ بَيْنَ الْخ: سے غرض شارح ایک سوالِ مقدر کا جواب دینا

ہے۔

سوال: جب عموم و خصوص من وجہ کی تقیضوں کے درمیان کبھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، اور کبھی تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے، تو پھر باتن نے یہ کیوں کہا کہ عموم و خصوص من وجہ کی تقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے؟

جواب: عموم و خصوص من وجہ کی تقیضوں کے درمیان کبھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، اور کبھی تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے مناطقہ نے نہ تو صرف تباین کلی کا ذکر کیا اور نہ ہی فقط عموم و خصوص من وجہ کا ذکر کیا بلکہ ایک مفہوم عام یعنی تباین جزئی کو ذکر کر دیا تاکہ وہ دونوں (عموم و خصوص من وجہ اور تباین کلی) کو شامل ہو جائے، ورنہ اگر نقیضین کے درمیان فقط عموم و خصوص من وجہ کا ذکر کیا جاتا تو تباین کلی والی مثال کو لیکر اعتراض کیا جاسکتا تھا کہ ادھر نقیضین میں تباین کلی پائی جا رہی ہے، اور اگر تباین کلی کی نسبت بیان کی جاتی تو عموم و خصوص من وجہ کی مثال لیکر اعتراض کیا جاسکتا تھا کہ ادھر نقیضین میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت پائی جا رہی ہے، لہذا اعتراض سے بچنے کے لیے ایک مفہوم عام (تباین جزئی) کو ذکر کر دیا گیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ كَالْمُتَبَايِنِينَ ۚ اَيَّ كَمَا اَنَّ بَيْنَ نَقِیْضِي الْاَعْمِ

وَالْاَخْصَصِ مِنْ وَجْهِ مُبَايَنَةٍ جُزْئِيَّةٍ كَذَلِكَ بَيْنَ نَقِیْضِي الْمُتَبَايِنِينَ

تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ

ترجمہ: ماتن کا قول كَالْمُتَبَايِنِينَ: یعنی جس طرح عموم و خصوص من وجہ کی

تقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے اسی طرح متباہنین کی تقیضوں کے

درمیان بتاین جزئی ہے۔

تشریح: اَیْ کَمَا اَنَّ یُشْنَ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا

ہے۔

سوال: یہاں پر متبائن کی نقیضین مشبہ یہ ہیں (کیونکہ حرف تشبیہ متبائن پر داخل ہے) اور عموم و خصوص من وجہ کی نقیضین مشبہ ہیں اور جہاں پر مشبہ اور مشبہ یہ ہوتے ہیں وہاں پر کوئی وجہ شبہ ہوتی ہے یہاں پر وجہ شبہ کیا ہے؟

جواب: وجہ شبہ یہ ہے کہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضوں کے درمیان بتاین جزئی ویسے ہوگا جیسے متبائن کی نقیضین کے درمیان ہے۔

کَذَٰلِکَ بَیِّنَ الخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن کے قول کَالْمُتَبَائِنِیْنِ میں کاف برائے تشبیہ ہے، جو کہ مشبہ یہ پر داخل ہوتا ہے، جبکہ یہاں پر الْمُتَبَائِنِیْنِ کا مشبہ یہ بنا درست نہیں، کیونکہ مشبہ یہ کا حکم مشبہ کی بسبب پہلے معلوم ہوتا ہے جبکہ متبائن کا حکم ابھی تک معلوم نہیں ہوا۔

جواب: متن میں کاف بمعنی کَذَٰلِکَ ہے، اب معنی یہ ہوگا کہ جس طرح عموم و خصوص من وجہ کی نقیضین کے درمیان بتاین جزئی ہے، اسی طرح متبائن کی نقیضوں میں بھی بتاین جزئی ہے، لہٰذا الْمُتَبَائِنِیْنِ مشبہ یہ نہیں بلکہ مشبہ ہے۔

﴿بَشْرَحٍ﴾ فَإِنَّهُ لَمَّا صَدَقَ كُلُّ مِّنَ الْعَيْنَيْنِ مَعَ نَقِیْضِ الْآخَرِ صَدَقَ

كُلُّ مِّنَ النَّقِیْضَيْنِ مَعَ عَیْنِ الْآخَرِ فَصَدَقَ كُلُّ مِّنَ النَّقِیْضَيْنِ بِذَوْنِ

الْآخَرِ فِی الْجُمْلَةِ وَهُوَ التَّبَايُنُ الْجُزْئِیُّ

ترجمہ: کیونکہ جب عینین میں سے ہر ایک دوسرے کی نقیض کے ساتھ

صادق آئے گا تو نقیضین میں سے ہر ایک دوسرے کے عین کے صادق

آئے گا پس نقیضین میں سے ہر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر فی الجملة

صادق آئے گی، اور یہی بتاین جزئی ہے۔

تشریح: فَإِنَّهُ لَمَّا صَدَقَ كُلُّ الخ: سے غرض شارح متن میں بیان کردہ دعویٰ

(متبائن کی نقیضین کے درمیان تباین جزئی ہے) پر دلیل ذکر کرنا ہے کہ متبائن میں سے ہر ایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آئے گا تو جب ہر ایک کا عین دوسرے کے عین کے بغیر صادق آئے گا تو پھر لازماً دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آئے گا، ورنہ (ایک کا عین دوسرے کے عین ساتھ بھی صادق نہ آئے اور دوسرے کی نقیض کے ساتھ بھی صادق نہ آئے) ارتقاع نقیضین لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ تو جب ہر ایک کا عین دوسرے کی نقیض کے ساتھ صادق آتا ہے، تو پھر ہر ایک کی نقیض دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی، جب ہر ایک کی نقیض دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئے گی تو پھر یقیناً ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر بھی صادق آئے گی فی الجملہ، کیونکہ جب دوسرے کے عین کے ساتھ صادق آئی تو علیحدہ ہی پائی گئی، اسی کا نام تباین جزئی ہے، یعنی کہ دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آتا۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ أَنَّهُ قَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضَمَنِ التَّبَائِنِ الْكُلِّيِّ كَمَا لَمَوْجُودٍ
وَالْمَعْدُومِ فَإِنَّ بَيْنَ نَقِضَيْهِمَا وَهُمَا اللَّامُوجُودُ وَاللَّا مَعْدُومُ
أَيْضًا تَبَائِنًا كُلِّيًّا

ترجمہ: پھر یہ (تباین جزئی) کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے، جیسے موجود و معدوم، اور ان کی نقیضین یعنی لاموجود اور لامعدوم کے درمیان بھی تباین کلی ہے۔

تشریح: ثُمَّ أَنَّهُ قَدْ يَتَحَقَّقُ الخ: سے غرض شارح اس امر پر دلیل دینا ہے کہ متبائن کی نقیضوں کے درمیان کبھی تباین کلی کی نسبت ہوگی۔ جیسے موجود اور معدوم، ان کے درمیان تباین کلی ہے اسی طرح ان کی نقیضین یعنی لاموجود اور لامعدوم کے درمیان بھی تباین کلی کی نسبت ہے، کیونکہ لاموجود، لامعدوم کے کسی فرد پر اور لامعدوم، لاموجود کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا۔

﴿شرح﴾ وَقَدْ يَتَحَقَّقُ فِي ضَمَنِ الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ كَالِإِنْسَانِ

وَالْحَجَرِ فَإِنَّ بَيْنَ نَقِیْضِهِمَا وَهُمَا إِلَّا إِنْسَانٌ وَاللَّاحِجَرَ عُمُومًا
مِنْ وَجْهِهِ وَلِذَا قَالُوا إِنَّ بَيْنَ نَقِیْضِهِمَا مُبَایْنَةٌ جُزْئِيَّةٌ حَتَّى یَصِحَّ فِی
الْكُلِّ هَذَا

ترجمہ: اور کبھی وہ (تباہین جزئی) عموم و خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق
ہوتی ہے، جیسے انسان و حجر پس بیشک ان کی نقیضین یعنی لا انسان و لا حجر کے
درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ اسی لیے انہوں (مناطقہ) نے
کہا کہ متباہنین کی نقیضوں کے درمیان تباہین جزئی ہے، تاکہ یہ (قاعدہ) ہر
ایک میں صحیح ہو جائے، اسے پکڑ لو۔

تشریح: وَقَدْ يُتَحَقَّقُ فِی الْخ سے غرض شارح اس امر پر دلیل دینا ہے کہ
متباہنان کی نقیضین کے درمیان کبھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوگی، جیسے انسان و حجر
ان دونوں کلیوں کے درمیان نسبت تباہین کلی ہے اور ان کی نقیضین یعنی لا انسان اور لا حجر
کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ ہے کیونکہ مادہ اجتماعی درخت ہے وہ لا انسان بھی
ہے اور لا حجر بھی ہے، اور پہلا افتراقی مادہ زید ہے جو لا حجر ہے لیکن لا انسان نہیں اور
دوسرا افتراقی مادہ پتھر ہے جو لا انسان ہے لیکن لا حجر نہیں الغرض خلاصہ یہ ہوا کہ ماتن کا
دعویٰ (متباہنان کی نقیضین کے درمیان تباہین جزئی ہوتا ہے) بالکل درست ہے۔

وَلِذَا قَالُوا إِنَّ الْخ سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب متباہنان کی نقیضوں کے درمیان کبھی تباہین کلی کی نسبت ہوتی ہے،
اور کبھی عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، تو پھر ماتن نے یہ کیوں کہا کہ متباہنان کی
نقیضوں کے درمیان تباہین جزئی ہوتا ہے؟

جواب: متباہنان کی نقیضوں کے درمیان کبھی تباہین کلی کی نسبت ہوتی ہے، اور کبھی
عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے، اس لیے مناطقہ نے نہ تو صرف تباہین کلی کا ذکر
کیا اور نہ ہی فقط عموم و خصوص من وجہ کا ذکر کیا، بلکہ ایک مفہوم عام یعنی تباہین جزئی کو ذکر
کر دیا تاکہ وہ دونوں (عموم و خصوص من وجہ اور تباہین کلی) کو شامل ہو جائے، ورنہ اگر

فقط ایک کی بات کرتے تو دوسری مثال کو لیکر اعتراض کرنا درست رہتا۔

ہذا: سے شارح مذکورہ بحث کی اہمیت کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کیونکہ مناطقہ کسی اہم بحث کے ذکر کے بعد ہذا کے ذریعے اس کی اہمیت اُجاگر کرتے ہیں اور اس کی ترکیبی حیثیت یہ ہے کہ ہا اسم فعل بمعنی خُذ ہے اور ذَا اسم اشارہ جس کا مشاۃ الیہ ماقبل والی بحث ہے یا خُذ اس سے پہلے محذوف ہے یا مبتداء محذوف الامر کی خبر ہے۔

﴿شرح﴾ اَعْلَمَ اَيْضًا اَنَّ الْمُصَنِّفَ اٰخَرَ ذِكْرَ نَقِيضِي الْمُتَبَايِنِيْنَ بِوَجْهَيْنِ الْاَوَّلُ قَصْدٌ لِلاِخْتِصَارِ بِقِيَاسِهِ عَلٰى نَقِيضِي الْاَعْمِ وَالْاٰخَصِ مِنْ وَجْهِ وَالثَّانِي اَنَّ تَصَوُّرَ التَّبَايُنِ الْجُزْئِيَّ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مُجَرَّدٌ عَنْ خُصُوْصٍ فَرْدِيَّةٍ مَوْقُوفٍ عَلٰى فَرْدِيَّةِ اللَّذَيْنِ هُمَا الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهِ وَالتَّبَايُنِ الْكُلِّيُّ فَقَبْلَ ذِكْرِ فَرْدِيَّةٍ كِلَيْهِمَا لَا يَتَّاتِي ذِكْرُهُ

ترجمہ: یہ بھی جان لے! متباہین کی نقیضین کے ذکر کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو وجہوں سے مؤخر کیا، پہلی وجہ عموم و خصوص من وجہ کی نقیضین پر متباہین کی نقیضین کو قیاس کر کے اختصار کا قصد کرنا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ تباین جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ وہ اپنے دونوں فردوں کی خصوصیت سے خالی ہو، اپنے ان دو فردوں کے تصور پر موقوف ہے جو کہ عموم و خصوص من وجہ اور تباین کلی ہیں پس تباین جزئی کا ذکر اس کے دونوں فردوں کے ذکر سے پہلے حاصل نہیں ہوگا۔

تشریح: اَعْلَمَ اَيْضًا اَنَّ الْمُصَنِّفَ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا

جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے جہاں متساویین، عموم و خصوص مطلق، اور عموم و خصوص من وجہ کے عینین کو جہاں ذکر کیا وہاں پر ہی ان کی نقیضین کا حکم بھی بیان کر دیا، جبکہ متباہین کے عینین کا ذکر سب سے پہلے کیا لیکن متباہین کی نقیضین کا ذکر سب سے

آخر میں کیا، ایسا کیوں؟

جواب: 1: متن میں چونکہ اختصار مطلوب ہوتا ہے، اور اختصار متباینین کی کی تقیضین کو عموم و خصوص من وجہ کی تقیضین پر قیاس کرنے سے ہی حاصل ہو سکتا تھا، ورنہ عبارت طویل ہو جاتی، اور یوں بنی الْکَلِیَانِ اِنْ تَفَارَقَا کُلِّیًّا فَمُتَبَاِئِنَّانِ وَبَیْنِ تَقِیْضَیْهِمَا تَبَاِئِنٌّ جُزْئِیٌّ..... وَالْاَ فَمِنْ وَجْهِ وَبَیْنِ تَقِیْضَیْهِمَا کَالْمُتَبَاِئِنَّانِ

جواب: 2: چونکہ متباینان کی تقیضین کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہے، اور تباین جزئی کے دو فرد ہیں۔ (1) تباین کلی (2) عموم و خصوص من وجہ جب تک اس کے دونوں فردوں کا ذکر نہ کیا جائے، تباین جزئی سمجھ نہیں آ سکتی تھی، بس! اس وجہ سے ماثن رحمۃ اللہ علیہ نے تباین جزئی کے دونوں فردوں کے ذکر کے بعد متباینان کی تقیضین کا ذکر کیا۔

﴿متن﴾ وَقَدْ یُقَالُ الْجُزْئِیُّ لِلْاِخْصَاصِ مِنَ الشَّیْءِ وَهُوَ اَعْمُ

ترجمہ: اور کبھی جزئی اس مفہوم کو کہا جاتا ہے، جو کسی شے سے اخص ہو، اور

وہ عام ہے۔

تشریح: وَقَدْ یُقَالُ الخ: سے غرض ماثن جزئی کا ایک اور معنی بیان کرنا ہے، کہ ہر اخص تحت الاعم جزئی کہلاتا ہے، اس معنی کے اعتبار زید جزئی ہے کیونکہ وہ انسان سے اخص ہے، انسان جزئی ہے کیونکہ وہ حیوان سے اخص ہے، اور حیوان جزئی ہے کیونکہ وہ جسم نامی سے اخص ہے، پھر جسم نامی بھی جزئی کیونکہ وہ جسم مطلق سے اخص ہے، اور جسم مطلق بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جوہر سے اخص ہے الغرض ہر تحت الاعم جزئی کہلائے گا۔

فائدہ: متن میں مذکور ہو ضمیر کے مرجع کے بارے میں دو احتمال ہیں، کہ ہو ضمیر کا مرجع جزئی ہے، یا پھر ہو ضمیر کا مرجع اخص ہے، اگر ہو ضمیر کا مرجع جزئی کو تسلیم کریں تو وَهُوَ اَعْمُ سے غرض ماثن رحمۃ اللہ علیہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنی ہے، اس طرح کہ جزئی اضافی عام ہے، جزئی حقیقی سے، اور گہر ہو ضمیر کا مرجع اخص ہو تو اس وقت وَهُوَ اَعْمُ سے غرض ماثن ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہوگا جس کا ذکر آگے

خود شارح وَلَکَ اَنْ تَحْمِلَ قَوْلَهُ سے کرتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَقَدْ يُقَالُ الْخ ☆ یَعْنِی اَنَّ لَفْظَ الْجُزْئِیِّ کَمَا یُطْلَقُ عَلَی الْمَفْهُومِ الَّذِی یَمْتَنِعُ اِیَّیْهِ جُزْؤُ صِدْقِهِ عَلَی کَثِیْرَیْنِ کَذَا لَکَ یُطْلَقُ عَلَی الْاَخْصِ مِنْ شَیْءٍ فَعَلِی الْاَوَّلِ یُقَیْدُ بِقَیْدِ الْحَقِیْقِیِّ وَعَلِی الثَّانِیِّ بِالْاِضَافِیِّ وَالْجُزْئِیُّ بِالْمَعْنٰی الثَّانِیِّ اَعْمُ مِنْهُ بِالْمَعْنٰی الْاَوَّلِ اِذْ کُلُّ جُزْئِیِّ حَقِیْقِیِّ فَهُوَ مُنْذَرَجٌ تَحْتَ مَفْهُومِ عَامٍ وَاَقْلَهُ الْمَفْهُومُ وَالشَّیْءُ وَالْاَمْرُ وَلَا عَكْسٌ اِذِ الْجُزْئِیُّ الْاِضَافِیُّ قَدْ یَکُوْنُ کَلِیًّا کَالْاِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ اِلَی الْحِیَوَانِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَقَدْ يُقَالُ الْخ لفظ جزئی جس طرح اس مفہوم پر بولا جاتا ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر عقل کا جائز قرار دینا ممتنع ہے، پس پہلی تعریف پر جزئی کو حقیقی کی قید سے مقید کیا جاتا ہے، اور دوسری تعریف پر جزئی کو اضافی کی قید سے مقید کیا جاتا ہے، جزئی بالمعنی الثانی جزئی بالمعنی الاول سے اعم ہے، کیونکہ ہر جزئی حقیقی مفہوم اعم کے تحت داخل ہوتی ہے، مفہوم عام کا کم از کم درجہ مفہوم اورشیء اور امر ہے، اس کا عکس نہیں، کیونکہ جزئی اضافی کبھی کلی ہوتی ہے، جیسے انسان حیوان کی طرف نسبت کرنے سے۔

تشریح: یَعْنِی اَنَّ لَفْظَ الْجُزْئِیِّ الْخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ لفظ جزئی کے دو معنی ہیں، ایک معنی اتو وہی جس کا ذکر ماقبل میں ہو چکا کہ جس کا صدق کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو، دوسرا معنی یہ ہے کہ جزئی اخص من الشیء کو کہتے ہیں۔

فَعَلِی الْاَوَّلِ الْخ: سے غرض شارح دونوں معانی میں عنوانا فرق بیان کرنا ہے، اس طرح کہ پہلے معنی کے اعتبار سے جزئی، جزئی حقیقی سے موسوم ہے اور دوسرے معنی کے اعتبار سے جزئی، جزئی اضافی سے موسوم ہے۔

وَالْجُزْئِیُّ بِالْمَعْنٰی الثَّانِیِّ الْخ: سے غرض شارح جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے

ما بین نسبت کو بیان کرنا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے، اس طرح کہ شارح کہتے ہیں کہ جزئی اضافی عام ہے، اور جزئی حقیقی خاص ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں خاص ہو وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے، لیکن جہاں عام ہو وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں، یعنی ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ضرور ہوگی، جیسے زید جزئی حقیقی ہے تو جزئی اضافی بھی ہے، لیکن ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں، جیسے انسان جزئی اضافی ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں۔

وَأَقْلَهُ الْمَفْهُومُ وَالشَّيْءُ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: آپ کا یہ کہنا کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ضرور ہوگی، درست نہیں، کیونکہ لفظ اللہ جزئی حقیقی تو ہے لیکن جزئی اضافی نہیں، کیونکہ اس سے اوپر کوئی عام مفہوم نہیں۔

جواب: لفظ اللہ جزئی حقیقی کی طرح اضافی بھی ہے، لفظ اللہ کے لیے بھی مفہوم عام ہے، اور کوئی نہیں تو کم از کم لفظ شیء، امر اور مفہوم تو ہیں کہ جنکا اطلاق اس پر ہو جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَلَكَ أَنْ تَحْمِلَ قَوْلَهُ وَهُوَ أَعَمُّ عَلَى جَوَابِ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ كَانَ قَائِلًا يَقُولُ الْأَخْصُ عَلَى مَا عَلِمَ سَابِقًا هُوَ الْكُلِّيُّ الَّذِي يَصْدُقُ عَلَيْهِ كُلِّيٌّ آخَرُ صِدْقًا كُلِّيًّا وَلَا يَصْدُقُ هُوَ عَلَى ذَالِكَ الْآخَرِ كَذَالِكَ وَالْجُزْئِيُّ الْإِضَافِيُّ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلِّيًّا بَلْ قَدْ يَكُونُ جُزْئِيًّا حَقِيقِيًّا فَتَفْسِيرُ الْجُزْئِيِّ الْإِضَافِيِّ بِالْأَخْصِ بِهَذَا الْمَعْنَى تَفْسِيرٌ بِالْأَخْصِ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ وَهُوَ أَعَمُّ أَيُّ الْأَخْصِ الْمَذْكُورِ هَهُنَا أَعَمُّ مِنَ الْعُلُومِ سَابِقًا إِنْفَاءً وَمِنْهُ يُعْلَمُ أَنَّ الْجُزْئِيَّ بِهَذَا الْمَعْنَى أَعَمُّ مِنَ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيقِيِّ فَيُعْلَمُ بَيَانُ النِّسْبَةِ التِّزَامًا وَهَذَا مِنْ قَوَائِدَ بَعْضِ مَشَائِخِنَا طَابَ اللَّهُ ثَرَاهُ

ترجمہ: اور تم ماتن کے قول وَهُوَ أَعَمُّ کو ایک سوال مقدر کے جواب پر محمول

کر سکتے ہو، گویا کوئی کہنے والا کہتا ہے، کہ اخص اس بناء پر جو پہلے معلوم ہوا وہ کلی ہے جس پر دوسری کلی کلی طور پر صادق آئے، اور یہ (اخص) اس دوسری کلی پر کلی طور صادق نہ آئے، اور جزئی اضافی کا کلی ہونا لازمی نہیں، بلکہ وہ کبھی جزئی حقیقی ہوتی ہے، پس جزئی اضافی کی تعریف لفظ اخص بالمعنی المذكور سے کرنا تعریف بالاخص ہے، پس ماتن نے اپنے قول وَهُوَ اَعْمُ سے جواب دیا کہ اخص جو یہاں مذکور ہے وہ اس اخص سے عام ہے جو ابھی پہلے معلوم ہوا، اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جزئی اضافی اس معنی سے جزئی حقیقی سے عام ہے، پس التزامی طور پر نسبت کا بیان معلوم ہو گیا ہے، یہ فائدہ ہمارے مشائخ کے بعض فوائد میں سے ہے اللہ تعالیٰ ان کی قبر کو پاکیزہ فرمائیں۔

تشریح: وَلَئِكَ اَنْ تَحْمِلَ قَوْلَهُ الْخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک سوال کا ذکر کر کے اس کا جواب دینا ہے۔

سوال: آپ نے اخص کا لفظ جزئی اضافی کی تعریف میں ذکر کیا ہے کہ جزئی اضافی اخص من اشیء کو کہتے ہیں، حالانکہ آپ نے نسبت (عام و خاص مطلق) کے بیان میں کہا تھا کہ اخص وہ کلی ہے کہ دوسری کلی تو اس کے ہر ہر فرد پر صادق آئے لیکن یہ کلی دوسری کے تمام افراد پر صادق نہ آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے، تو اخص! آپ کے مذکورہ معنی کے اعتبار سے کلی ہوا، پس اخص کی اس تعریف سے جزئی اضافی کی تعریف کا مطلب یہ ہوا کہ جزئی اضافی ہمیشہ کلی ہوگی، حالانکہ جزئی اضافی ہمیشہ کلی نہیں ہوا کرتی مثلاً زید جزئی اضافی ہے لیکن کلی نہیں ہے، الغرض جزئی اضافی کی تعریف لفظ اخص سے کرنا تعریف بالاخص ہے، جو کہ جائز نہیں ہوا کرتی۔

جواب: وَهُوَ اَعْمُ سے ماتن نے اسی سوال کا جواب دیا ہے کہ وَهُوَ اَعْمُ میں ضمیر هُوَ کا مرجع اخص ہے، مطلب یہ ہوا کہ اخص کا وہ معنی جو پہلے گزرا ہے وہ یہاں مراد نہیں ہے، اس لیے کہ وہاں اخص کلی تھا، جبکہ یہاں پر اخص سے مراد عام ہے خواہ کلی ہو

یا جزئی، تو جب یہ دونوں (کلی و جزئی) کو شامل ہے تو یہ تعریف بالاختصاص نہ ہوئی۔
وَمِنْهُ يُعْلَمُ أَنَّ الْجُزْئِيَّ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: هُوَ ضَمِيرُ كَامَرْجِعِ اِذَا رَافِعٌ هُوَ تَوْجُزْئِي حَقِيقِي اور اضافی کے درمیان نسبت تو
نہیں بیان ہوگی؟

جواب: ھو ضمیر کا مرجع اخص ہونے سے نسبت کا بیان اگرچہ دلالتِ مطابقتی طور کے پر نہ سہی، لیکن التزامی طور پر ضرور ثابت ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ جزئی کی تعریف اخص من اشیء ہے، اور اخص من اشیء بقولِ ماتن عام ہے، کہ کبھی وہ کلی ہوتا ہے اور کبھی جزئی حقیقی، تعریف (اخص من اشیء) کے عام ہونے سے معرّف (جزئی اضافی) کا عام ہونا لازم آیا، اور جزئی اضافی کے عام ہونے سے جزئی حقیقی کا خاص ہونا لازم آیا، لہذا جزئی حقیقی اور جزئی اضافی میں نسبت عام و خاص مطلق ثابت ہو گئی۔

وَهَذَا مِنْ فَوَائِدِ الْخ: سے غرض شارح اپنے آپ پر وارد ہونے والے ایک سوال

مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: اس مقام (وَهُوَ اَعْمُ) میں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین نسبت کا بیان مشہور ہے، جیسا کہ آپ نے کہا کہ ضمیر **هُوَ** کا مرجع جزئی اضافی کو بنایا جائے، تو جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے مابین نسبت عام و خاص مطلق متحقق ہوگی، لیکن آپ نے ضمیر **هُوَ** کا مرجع اخص کو بنا کر بدعت کا ارتکاب کیوں کیا؟

جواب: جناب یہ میری بدعت نہیں ہے، بلکہ ہذا میں فوائدِ بعضِ النسخ: یعنی میرے بعض محقق غیر مقلد فی التحقيق اساتذہ کے فوائد میں سے ہے۔

☆.....☆.....☆

﴿متن﴾ الْكُلِّيَّاتُ خَمْسٌ۔

ترجمہ: کلیات پانچ ہیں۔

(شرح) اَيُّ الْكُلِّيَّاتِ الَّتِي لَهَا اِفْرَادٌ بِحَسَبِ نَفْسِ الْاَمْرِ فِي

الذَّهْنِ أَوْ الْخَارِجِ مُنْحَصِرَةٌ فِي خَمْسَةِ أَنْوَاعٍ

ترجمہ: یعنی وہ کلیات کہ جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار سے ذہن یا خارج میں ہیں وہ کلیات پانچ قسموں میں منحصر ہیں۔

تشریح: آی الْکَلِیَّاتِ الَّتِیْ لَمْ یَخْلُقْ مِنْهَا شَیْءٌ مِّنْ دُوْنِهَا: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا

ہے۔

سوال: جب کلی کی تقسیم ماقبل میں ہو چکی ہے تو پھر دوبارہ تقسیم کیوں کی جا رہی

ہے؟

جواب: متن میں مذکور آی الْکَلِیَّاتِ پر الف لام عہد خارجی ہے۔ لہذا یہاں کلیات سے مراد وہ کلیات ہیں کہ جن کے افراد نفس الامر کے اعتبار ذہن میں یا خارج میں پائے جاتے ہیں۔ جب کہ مذکورہ تقسیم افراد کلی کے خارج میں پائے جانے یا نہ پائے جانے کے اعتبار سے تھی۔

فائدہ: نفس الامر: امر بمعنی شے ہے لہذا نفس الامر کا معنی نفس شے ہوا۔ نفس شے کہتے ہیں شے کا بالذات بلا فرض قارض، بلا اعتبار معتبر اور بلا حکایت حاکی پایا جانا۔ مثلاً قمر بالذات پایا جاتا ہے خواہ اس کا کوئی اعتبار کرے یا نہ کرے، خواہ کوئی اس کو فرض کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کی حکایت کرے یا نہ کرے۔

﴿شرح﴾ اَمَّا الْکَلِیَّاتُ الْفَرَضِیَّةُ الَّتِیْ لَا مِصْدَاقَ لَهَا خَارِجًا وَلَا ذِهْنًا فَلَا یَتَعَلَّقُ بِهَا لُبُّ بَحْثٍ عَنْهَا غَرَضٌ یُّعْتَدُّ بِهِ

ترجمہ: بہر حال کلیات فرضیہ کہ جن کا نہ خارج میں کوئی مصداق ہے اور نہ ہی ذہن میں۔ پس ان کلیات سے بحث کرنے سے کوئی خاطر خواہ فائدہ متعلق نہیں ہوتا۔

تشریح: اَمَّا الْکَلِیَّاتُ الْفَرَضِیَّةُ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب

دینا ہے۔

سوال: مانا کہ یہ تقسیم ان کلیات کی ہے کہ جن کے افراد خارج میں یا ذہن میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن کلیات فرضیہ کی تقسیم کیوں نہیں کی؟

جواب: منطقی لوگ کلیات موجودہ (جن کے افراد خارج میں یا ذہن میں پائے جاتے ہوں) سے بحث کرتے ہیں۔ کلیات فرغیہ (جن کے افراد نہ خارج میں پائے جاتے ہیں اور نہ ہی ذہن میں) سے بحث نہیں کرتے کیونکہ ان سے بحث کرنے کے ساتھ کوئی خاطر خواہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ الْكُلِّيُّ إِذَا نُسِبَ إِلَى أَفْرَادِهِ الْمُبْحَقَّةِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنَ حَقِيقَةٍ تِلْكَ الْأَفْرَادِ وَهُوَ النَّوْعُ أَوْ جُزْءٌ حَقِيقَتِهَا فَإِنْ كَانَ تَمَامَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ شَيْءٍ مِنْهَا وَبَيْنَ بَعْضِ الْآخَرِ فَهُوَ الْجِنْسُ وَالْأَوَّلُ فَهُوَ الْفَصْلُ وَيُقَالُ لِهَذِهِ الثَّلَاثَةِ ذَاتِيَّاتٌ أَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَيُقَالُ لَهُ الْعَرَضِيُّ فَإِمَّا أَنْ يُخْتَصَّ بِأَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ لَا يُخْتَصَّ فَالْأَوَّلُ هُوَ الْخَاصَّةُ وَالثَّانِي هُوَ الْعَرَضُ الْعَامُ فَهَذَا دَلِيلُ انْحِصَارِ الْكُلِّيِّ فِي الْخَمْسَةِ

ترجمہ: پھر کلی کی نسبت جب ایسے افراد کی طرف کی جائے جو نفس الامر میں پائے جاتے ہیں تو یا تو وہ کلی ان افراد کی حقیقت کا عین ہوگی اور یہ نوع ہے یا اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی (پھر دو صورتیں ہیں) کہ ان افراد میں سے کسی فرد اور دوسرے کسی فرد کے درمیان تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے۔ ورنہ (تمام مشترک نہ ہو) تو وہ فصل ہے اور ان تینوں کو ذاتیات کہا جاتا ہے۔ یا وہ کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اور اسے عرضی کہا جاتا ہے (پھر دو صورتیں ہیں) کہ یا تو وہ ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ مختص ہوگی یا نہیں ہوگی بصورت اول وہ خاصہ ہے۔ اور بصورت ثانی عرض عام ہے، پس یہ کلی کے پانچ قسموں میں منحصر ہونے کی دلیل ہے۔

تشریح: ثُمَّ الْكُلِّيُّ إِذَا نُسِبَ إِلَى الْخ: سے عرض شارح دعویٰ ماتن (الْكُلِّيَّاتُ

خَمْسٌ) پر دلیل دینا ہے کہ کلی کی نسبت جب ایسے افراد کی طرف کی جائے جو نفس الامر میں موجود ہیں تو کلی تینا حال سے خالی نہیں ہوگی یا تو وہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو

گی۔ یا اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہوگی۔ یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی۔ اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو تو اسے نوع کہا جاتا ہے۔ مثلاً انسان یہ اپنے افراد (زید، عمر، خالد وغیرہ) کی حقیقت کا عین ہے۔ اس لیے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور یہی حیوان ناطق ہونا انسان کے افراد کی بھی حقیقت ہے۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو تو پھر دو صورتیں ہیں کہ یا تو وہ کلی اپنے افراد کے درمیان تمام مشترک ہوگی یا نہیں۔ اگر تمام مشترک ہو تو اسے جنس کہا جاتا ہے مثلاً حیوان یہ اپنے افراد (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کی حقیقت کا جزء ہے۔ یعنی انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور فرس کی حقیقت حیوان صائل ہے اور غنم کی حقیقت حیوان ذور غاء ہے الغرض حیوان اپنے افراد کی حقیقت کا جزء بن رہا ہے اور حیوان تمام مشترک بھی ہے کیونکہ حیوان اپنے افراد (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کے درمیان پائے جانے والے تمام اجزائے مشترکہ (جوہر، جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ) کے لیے ایسا جزء مشترک ہے مذکورہ کہ تمام اجزائے مشترکہ اسی (حیوان) میں داخل ہیں لہذا حیوان تمام مشترک ہوا۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو (بالکل مشترک ہی نہ ہو بلکہ ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو جیسے ناطق۔ یا مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو جیسے حساس) تو اسے فصل کہتے ہیں۔ مثلاً ناطق یہ اپنے افراد (زید، عمر، خالد وغیرہ) کی حقیقت کا جزء ہے لیکن تمام مشترک نہیں۔ اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ کلی ایک حقیقت والے افراد کے ساتھ خاص ہوگی یا نہیں۔ پہلی صورت میں وہ خاصہ کہلاتی ہے۔ مثلاً ضاحک یہ اپنے افراد (زید، عمر، خالد وغیرہ) کی حقیقت سے خارج ہے۔ اور انہی کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسری صورت میں وہ کلی عرض عام کہلاتی ہے جیسے ماشی یہ اپنے افراد (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کی حقیقت سے خارج ہے اور ان سب (انسان، فرس، غنم وغیرہ) کو شامل ہے۔

فائدہ: دو یا دو سے زائد مایہوں کے درمیان تمام مشترک وہ جزء مشترک

ہے۔ کہ ان مایہوں کے درمیان پائے جانے والے تمام اجزاء مشترکہ اس جزء مشترک

میں پائے جائیں۔

وَيُقَالُ لِهَذِهِ الثَّلَاثَةِ الْخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ نوع، جنس اور فصل کلی ذاتی کی اقسام ہیں اس وجہ سے ان کو ذاتیات کہتے ہیں۔ وَيُقَالُ لَهُ الْعَرْضِي الْخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ خاصہ اور عرض عام کلی عرضی کی اقسام ہیں اس وجہ سے ان کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

فائدہ: کلی کی ابتداء دو قسمیں ہیں (1) کلی ذاتی (2) کلی عرضی۔ تعریفات: کلی ذاتی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو۔ کلی عرضی وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہ ہو۔

سوال: کلی ذاتی کی تعریف کے مطابق نوع کلی ذاتی نہیں بنتی کیونکہ یہ اپنے افراد کی حقیقت میں داخل نہیں بلکہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہوتی ہے لہذا سے ذاتیات میں شمار نہیں کرنا چاہیے؟

جواب: کلی ذاتی کی تعریف میں داخل نہ ہونے سے مراد خارج نہ ہونا ہے اور یہ صحیح ہے کہ نوع اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہے۔ بعض مناطقہ نوع کو کلی ذاتی کی قسم مانتے ہی نہیں۔ اس لیے ان کے ہاں کلی کی ابتداء تین قسمیں ہیں (1) ذاتی (2) عرضی (3) نوع۔

فَهَذَا دَلِيلٌ اِنْحِصَارِ الْخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ مذکورہ کلیات خمسہ کی دلیل قطعی اور عقلی ہے۔

﴿مَتْنٌ﴾ الْاَوَّلُ الْجِنْسُ وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى كَثِيرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ

بِالْحَقَائِقِ فِيْ جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ: پہلی کلی جنس ہے اور یہ وہ کلی ہے جو ماحو کے جواب میں ایسے کثیر

افراد پر بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

تشریح: الْاَوَّلُ الْخ: سے غرض ماتن کلیات خمسہ میں سے سب سے پہلی کلی کی

تعریف کرنا ہے۔

فائدہ: ہر تعریف میں جنس و فصل کی صورت میں کچھ قیودات ہوتی ہیں جن کا مقصد اس تعریف کو جامع و مانع بنانا ہوتا ہے۔ اس تعریف میں الجنس بمعرف ہے۔ اور المَقُولُ عَلَى كَثِيرَيْنِ: جنس ہے یہ معرف و غیر معرف (نوع، فصل، خاصہ وغیرہ) سب کو شامل ہے۔

مُخْتَلِفَيْنِ بِالْحَقَائِقِ: یہ پہلی قید اور پہلی فصل ہے اس کے ساتھ نوع اور خاصہ جنس کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ ان کا اطلاق ایک حقیقت والے فراد پر ہوتا ہے۔
فِي جَوَابِ مَا هُوَ دُوسری قید اور دوسری فصل ہے اس کے ساتھ فصل اور عرض عام جنس کی تعریف سے خارج ہو گئے کیونکہ فصل ای شئی کے جواب میں بولی جاتی ہے مَا هُوَ کے جواب میں نہیں بولی جاتی جبکہ عرض عام کَيْفَ هُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْمَقُولُ: أَيُّ الْمَحْمُولِ

ترجمہ: ماتن کا قول الْمَقُولُ یعنی المحمول ہے۔

﴿شرح﴾ أَيُّ الْمَحْمُولِ: سے عرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ متن میں مذکور الْمَقُولُ بمعنی الْمَحْمُولُ ہے۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب قول کا صلہ علی آئے تو وہاں قول بمعنی حمل ہوا کرتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ: اعْلَمْ أَنَّ مَا هُوَ سُؤَالٌ عَنْ تَمَامِ

الْحَقِيقَةِ فَإِنْ اقْتَصَرَ فِي السُّؤَالِ عَلَى ذِكْرِ أَمْرٍ وَاحِدٍ كَانَ

السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُخْتَصَّةِ بِهِ فَيَقَعُ النَّوعُ فِي الْجَوَابِ

إِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ أَمْرًا شَخْصِيًّا أَوْ الْحَدُّ التَّامُّ إِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ

حَقِيقَةً كُلِّيَّةً وَإِنْ جُمِعَ فِي السُّؤَالِ بَيْنَ أُمُورٍ كَانَ السُّؤَالُ عَنْ

تَمَامِ الْمَاهِيَةِ الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ تِلْكَ الْأُمُورِ ثُمَّ تِلْكَ الْأُمُورُ إِنْ كَانَتْ

نَتِ مُتَّفِقَةً الْحَقِيقَةَ كَانَ السُّؤَالُ عَنْ تَمَامِ الْمَاهِيَةِ مُتَّفِقَةً

الْمُتَّحِلَّةِ فِي تِلْكَ الْأُمُورِ فَيَقَعُ النَّوعُ أَيْضًا فِي الْجَوَابِ وَإِنْ

كَانَتْ مُخْتَلِفَةً الْحَقِيقَةُ كَانَ السُّوَالُ عَنْ تَمَامِ الْحَقِيقَةِ
الْمُشْتَرَكَةِ بَيْنَ تِلْكَ الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ تَمَامَ
الذَّاتِي الْمَشْتَرَكِ بَيْنَ حَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ هُوَ الْجِنْسُ فَيَقَعُ الْجِنْسُ
فِي الْجَوَابِ

ترجمہ: ماتن کا قول فی جواب مآہو: جان لیجئے اللفظ مآہو تمام حقیقت
کے متعلق سوال ہے پھر اگر سوال میں امر واحد کے ذکر پر اقتصار کیا گیا ہو تو
سوال اس امر واحد کی تمام ماہیت مختصہ سے ہوگا۔ پس جواب میں نوع
واقع ہوگی اگر (سوال میں) امر شخصی ذکر کیا گیا ہو۔ یا (جواب میں) حد تمام
واقع ہوگا اگر امر مذکور حقیقت کلیہ ہو۔ اور اگر سوال میں متعدد امور کو جمع کیا
گیا ہو تو سوال اس تمام حقیقت سے ہوگا جو ان امور متعددہ کے درمیان
مشترک ہے۔ پھر یہ امور اگر محققہ الحقائق ہوں تو سوال اس تمام حقیقت
سے ہوگا جو متحد و متفق ہو ان مختلف الحقائق کے درمیان۔ پس جواب میں
نوع واقع ہوگی۔ اور اگر وہ امور مختلفہ الحقائق ہوں تو سوال اس تمام
حقیقت سے ہوگا جو مشترک ہو ان مختلفہ الحقائق کے درمیان، اور آپ نے
پہچان لیا ہے کہ وہ تمام ذاتی جو مشترک ہے مختلفہ الحقائق کے درمیان وہ
جنس ہے۔ پس جواب میں جنس واقع ہوگی۔

تشریح: اَعْلَمَ أَنَّ مَا هُوَ سُوَالُ النِّحْ:

فائدہ: اَعْلَمَ کبھی تحقیق مقام کے لیے آتا ہے اور کبھی کسی سوال کا جواب دینے
کے لیے۔ یہاں پر تحقیق مقام کے لیے ہے۔

یاد رکھ لیں! منا طقہ: نے کسی شے کے متعلق سوال کرنے کے

لیے دو لفظ مقرر کر رکھے ہیں (1) مَا هُوَ (2) اَيُّ شَيْءٍ۔ ان کے ہاں! مَا هُوَ کے
ذریعے امر واحد کے متعلق بھی سوال کیا جاسکتا ہے اور امور متعددہ کے متعلق بھی۔ اگر
امر واحد کے متعلق سوال کیا جائے۔ تو جواباً اس امر واحد کی ماہیت مختصہ کو معلوم کرنا

مقصود ہوتا ہے اور اگر امور متعددہ کے متعلق سوال کیا جائے تو جواباً ان امور متعددہ کی ماہیت مشترکہ کو معلوم کرنا مقصود ہوتا ہے۔

دھسی یہ بات! کہ ہر واحد کے متعلق سوال کیا جائے یا امور متعددہ کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب میں کیا واقع ہوگا؟

تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سوال ہر واحد کے متعلق کیا جائے تو ہر واحد کی دو صورتیں ہیں۔ ہر واحد یا جزئی ہوگا یا کلی ہوگا۔ اگر جزئی ہو تو جواب میں نوع واقع ہوگی۔ مثلاً زَيْدٌ مَا هُوَ؟ کے جواب میں انسان آئے گا جو کہ نوع ہے اور اگر ہر واحد کلی ہے تو جواب میں حد تام واقع ہوگی مثلاً الْإِنْسَانُ مَا هُوَ؟ کے جواب میں حیوان ناطق آئے گا جو کہ حد تام ہے اور اگر مَا هُوَ کے ذریعے امور متعددہ کا سوال کیا جائے تو امور متعددہ کی دو صورتیں ہیں۔ کہ امور متعددہ یا حقيقة الحقائق ہو گئے یا مختلفة الحقائق۔ اگر حقيقة الحقائق ہوں تو جواب میں نوع واقع ہوگی مثلاً زَيْدٌ وَبَكْرٌ وَخَالِدٌ مَا هُمْ؟ تو جواب میں انسان آئے گا جو کہ نوع ہے اور اگر امور متعددہ مختلفة الحقائق ہوں تو جواب میں جنس واقع ہوگی۔ مثلاً الْإِنْسَانُ وَالْفَرَسُ وَالْغَنَمُ مَا هُمْ؟ تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے۔

﴿شرح﴾ فَاَلْجِنْسُ لَا بُدَّ لَهُ اَنْ يَقَعَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ

الْحَقَائِقِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِكَةِ اَيَّاهَا فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ

ترجمہ: پس جنس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ماہیت اور بعض ان مختلفہ

الحقائق کے جواب میں واقع ہو جو مختلفہ الحقائق اس جنس میں اس ماہیت

کے شریک ہیں۔

تشریح: فَاَلْجِنْسُ لَا بُدَّ لَهُ الْخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے کہ جنس کے

لیے کیا ضروری ہے؟ شارح کہتے ہیں چونکہ جنس حقائق مختلفہ کے درمیان مشترک ہوتی

ہے اس لیے جنس کے لیے ضروری ہے کہ جن امور مختلفہ الحقائق کی وہ جنس ہے اگر ان

امور میں سے ایک ماہیت کو لیکر اسی جنس کے تحت واقع والے ہونے والے بعض دیگر

مشاركات کے ساتھ ملائیں تو جواب میں وہی جنس واقع ہو اور اگر اس ماہیت کو دیگر تمام ماہیتوں کے ساتھ ملائیں، تو خواہ جواب میں وہی جنس واقع ہو یا کوئی اور واقع ہو۔

﴿متن﴾ فَإِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ بَعْضِ مُشَارِكَاتِهَا

هُوَ الْجَوَابُ عَنْهَا وَعَنِ الْكُلِّ فَقَرِيبٌ كَالْحَيَوَانِ وَالْأَقْبَعُ

ترجمہ: پس اگر ماہیت متعینہ اور اس کے بعض مشارکات سے جواب وہی

ہو جو اس ماہیت متعینہ اور تمام مشارکات سے ہے تو جنس قریب ہے۔ جیسے

حیوان۔ ورنہ وہ جنس بعید ہے جیسے جسم نامی۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف جنس کی تقسیم فرما رہے ہیں۔ جنس قریب اور جنس

بعید کی طرف۔

﴿شرح﴾ فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ

مِنَ الْمَاهِيَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُشَارِكَةِ لَهَا فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ

فَالْجِنْسُ قَرِيبٌ كَالْحَيَوَانِ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا لِلسُّوَالِ عَنِ

الْإِنْسَانِ وَعَنْ كُلِّ مَا يُشَارِكُهُ فِي الْمَاهِيَةِ الْحَيَوَانِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يَقَعْ

جَوَابًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنْ كُلِّ مَا يُشَارِكُهَا فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ فَبَعِيدٌ

كَالْجِسْمِ حَيْثُ يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ بِالْإِنْسَانِ وَالْحَجَرِ وَلَا

يَقَعُ جَوَابًا عَنِ السُّوَالِ بِالْإِنْسَانِ وَالشَّجَرِ وَالْفَرَسِ مَثَلًا

ترجمہ: پھر اگر اس کے ساتھ ساتھ جنس جواب واقع ہو ماہیت متعینہ اور

ماہیات مختلفہ میں سے ہر ایک ماہیت کا جو (ماہیات مختلفہ) اس ماہیت متعینہ

کے ساتھ اس جنس میں شریک ہیں تو جنس قریب ہے جیسے حیوان۔ اس

لیے کہ یہ جواب واقع ہوتا ہے انسان اور ہر اس ماہیت کے سوال کا جو

ماہیت انسان کے ساتھ ماہیت حیوانیت میں شریک ہو۔ اور اگر ماہیت

متعینہ اور ہر اس ماہیت کے سوال پر جو اس ماہیت متعینہ کے ساتھ شریک

ہے اس جنس میں، جنس جواب واقع نہ ہو تو جنس بعید ہے۔ جیسے جسم کیونکہ

یہ انسان اور حجر کے ساتھ سوال کرنے پر جواب واقع ہے۔ لیکن انسان، شجر اور فرس سے مثال کے طور پر سوال کرنے سے جواب واقع نہیں ہوتا۔

تشریح: فَإِنْ كَانَ مَعَ ذَلِكَ الْخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے کہ جنس قریب کے لیے کیا ضروری ہے؟ اور جنس بعید کے لیے کیا ضروری ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ جنس قریب کے لیے ضروری ہے کہ ایک جنس کے تحت واقع ہونے والی مایہوں میں سے ایک مایہیت کو دیگر تمام مایہوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملائیں تو جواب میں وہی ایک ہی جنس واقع ہو جس کے تحت یہ تمام مایہیتیں داخل ہیں۔ اور جنس بعید کے لیے ضروری ہے کہ ایک مایہیت کو اس جنس کے تحت واقع ہونے والی دیگر مایہوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملائیں تو جواب میں وہی ایک ہی جنس واقع نہ ہو۔ بلکہ بعض کے ساتھ ملائیں تو کوئی جنس واقع ہو اور تمام کے ساتھ ملائیں تو کوئی اور جنس واقع ہو۔

وَعَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے فَإِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَّةِ وَعَنِ الْخ: سے جنس قریب و بعید کی تعریف کی ہے، جس میں جنس قریب کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اور جنس بعید کی تعریف جامع نہیں۔ اس لیے کہ ماتن نے جنس قریب کی تعریف کی ہے کہ ایک مایہیت کو بعض مایہوں کے ساتھ ملانے سے جو جنس واقع ہو وہی جنس ہو جو ایک مایہیت کو تمام مایہوں کے ساتھ ملانے سے واقع ہوتی ہے۔ اس تعریف سے تو جسم نامی جو کہ انسان کے لیے جنس بعید ہے، وہ بھی قریب بن جاتی ہے مثلاً انسان کو جسم نامی کے تحت واقع ہونے والے تمام افراد کے ساتھ ملائیں تو جواباً جسم نامی ہوگا، اور اگر انسان کو بعض افراد (شجر) کے ساتھ ملا کر مَآخِضًا کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جسم نامی ہی واقع ہوگا تو یہ جنس بعید پر جنس قریب کی تعریف صادق آ رہی ہے؟ قبل از جواب ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: لفظ كُلِّ ہمیشہ مضاف ہوتا ہے ورنہ اس پر داخل ہونے والا الف و لام یا

توین عوض مضاف الیہ ہوتی ہے۔

جواب: متن میں مذکورہ لفظ الكل پر الف لام عوض مضاف الیہ ہے، یہاں پر لفظ كل کا مضاف الیہ محذوف ہے۔ اصل عبارت وَعَنْ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْمَاهِيَّاتِ ہے۔ اب جنس قریب کی تعریف یہ ہوئی کہ ایک ماہیت کو بعض ماہیتوں کے ساتھ ملانے سے جو جنس واقع ہو وہ وہی جنس ہو جو ایک ماہیت کو تمام ماہیتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملانے سے واقع ہوتی ہے۔ اس تعریف کے اعتبار جسم نامی، انسان کے لیے جنس قریب نہ بنی کیونکہ انسان کو جسم نامی کے تحت واقع ہونے والی ماہیتوں میں سے بعض کے ساتھ ملا کر ماہو کے ذریعے سوال کرنے سے کبھی حیوان واقع ہوتا ہے اور تمام ماہیتوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ملا کر ماہو کے ذریعے سوال کرنے سے جواباً کبھی حیوان واقع ہوتا ہے تو کبھی جسم نامی واقع ہوتا ہے۔ لہذا جنس قریب کی تعریف و خول غیر سے مانع ہوئی اور جنس بعید کی تعریف اپنے افراد کو جامع ہوئی۔

﴿متن﴾ الثَّانِي النَّوْعُ وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِأَلْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ: دوسری کلی نوع ہے وہ ایسی کلی ہے جو ماہو کے جواب میں ایسے کثیرین پر بولی جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں۔

تشریح: الثَّانِي النَّوْعُ سے غرض ماتن النَّوْعُ کی تعریف کرنا ہے۔ اس تعریف میں ہُوَ مَعْرُوف ہے اور الْمَقُولُ عَلَى كَثِيرِينَ جنس ہے جو کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔

مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ یہ پہلی قید اور پہلی فصل ہے جس کے ساتھ جنس اور عرض عام نکل گئے کیونکہ یہ دونوں مختلفہ الحقائق پر بولے جاتے ہیں۔

فِي جَوَابِ مَا هُوَ یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے جس کے ساتھ فصل اور خاصہ تعریف نوع سے خارج ہو گئے کیونکہ یہ دونوں آئی شئیء کے جواب میں بولے جاتے ہیں۔

نوٹ: نوع حقیقی کی تعریف بالکل واضح تھی اس لیے شارح نے اس کی کوئی تشریح نہیں کی۔

﴿متن﴾ قَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا
الْجِنْسُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَمُخْتَصِّ بِالْإِسْمِ الْإِضَافِيِّ كَالْأَوَّلِ
بِالْحَقِيقِيِّ

ترجمہ: کبھی نوع بولی جاتی ہے ایسی ماہیت پر کہ اس پر اور اس کے غیر پر
ماہو کے جواب میں جنس بولی جائے اور یہ (دوسرا معنی) اضافی کے ساتھ
خاص ہے۔ جس طرح کہ پہلا معنی حقیقی کے ساتھ خاص ہے۔

تشریح: قَدْ يُقَالُ عَلَى الْمَاهِيَةِ الخ: سے ماتن نوع کا دوسرا معنی بیان کرنا چاہتے
ہیں۔ ماتن فرماتے ہیں کہ کبھی نوع کا اطلاق ایسی ماہیت پر ہوتا ہے کہ جس کے ساتھ
کوئی اور ماہیت ملا کر ماہو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع ہو مثلاً فرس
ایک ماہیت ہے اس کے ساتھ کوئی اور ماہیت مثلاً غنم ملا کر ماہو کے ذریعے سوال
کریں تو جواب میں حیوان آتا ہے جو کہ جنس ہے لہذا فرس نوع اضافی ہوا۔

وَمُخْتَصِّ بِالْإِسْمِ الخ: سے غرض ماتن رحمۃ اللہ علیہ نوع کی دونوں تعریفوں میں عنواناً
فرق بیان کرنا ہے۔ کہ نوع کو پہلی تعریف کے اعتبار سے نوع حقیقی کہتے ہیں اور دوسری
تعریف کے اعتبار سے نوع اضافی کہتے ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ الْمَاهِيَةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا
الْجِنْسُ ☆ أَيِ الْمَاهِيَةِ الْمَقُولِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ فَلَا يَكُونُ إِلَّا كَلِمًا
ذَاتِيًا لِمَا تَحْتَهُ لَا جُزْئِيًّا وَلَا عَرَضِيًّا فَالشَّخْصُ كَزَيْدٍ وَالصِّنْفُ كَالرُّومِيِّ
مَثَلًا خَارِجَانِ عَنْهَا

ترجمہ: ماتن کا قول قَوْلُهُ الْمَاهِيَةِ الْمَقُولِ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا
الْجِنْسُ: یعنی وہ ماہیت جس پر اور اس کے غیر پر (ماہو کے جواب میں)
جنس بولی جائے ☆ یعنی وہ ایسی ماہیت ہو ماہو کے جواب میں بولی

جائے پس وہ اپنے ماتحت کی کلی ذاتی ہوتی ہے جزئی اور عرضی نہیں لہذا شخص جیسے زید اور صنف جیسے رومی مثلاً دونوں ایسی ماہیت سے خارج ہیں۔

تشریح: اَی الْمَآہِیَةِ الْمَقُولِ الْخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ قبل از اعتراض ایک تمہید ملاحظہ فرمائیں۔ نوع کے تحت اصناف ہوتیں ہیں اور اصناف کے تحت اشخاص ہوتے ہیں۔ مثلاً انسان نوع ہے اس کے تحت پاکستانی، افغانی، ایرانی اور جاپانی وغیرہ اصناف داخل ہیں پھر ان اصناف کے تحت اشخاص ہیں مثلاً زید، عمرو، خالد اور زاہد وغیرہ الغرض **صنف**: وہ نوع ہے جو قید عرضی کے ساتھ مقید ہو۔ اور **شخص**: وہ نوع ہے جو قید تشخص کے ساتھ مقید ہو جبکہ نوع وہ ماہیت کلیہ ہے جو قید ذاتی کے ساتھ مقید ہو،

اعتراض: نوع اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔ کیونکہ یہ زید (جو کہ شخص ہے) پر اور رومی (جو کہ صنف ہے) پر بھی صادق آتی ہے۔ وہ اس طرح کہ زید ایک ماہیت ہے اس کے ساتھ کسی اور ماہیت مثلاً فرس کو ملا کر مآہمما کے ذریعے سوال کریں ایسے کہ زَیْدٌ وَالْفَرَسُ مَآہِمَا؟ تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے اور اسی طرح رومی جو کہ ایک ماہیت ہے اس کے ساتھ کسی اور ماہیت مثلاً فرس کو ملا کر مَآہِمَا کے ذریعے سوال کریں ایسے کہ الرَّؤْمِیُّ وَالْفَرَسُ مَآہِمَا؟ تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے۔ الغرض نوع اضافی کی تعریف شخص اور صنف دونوں پر صادق آرہی ہے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی نوع اضافی نہیں؟

جواب: متن میں مذکور لفظ الْمَآہِیَةِ پر الف و لام عہد خارجی ہے لہذا ماہیت سے مراد کوئی عام ماہیت نہیں بلکہ وہ ماہیت ہے جو مآہو کے جواب میں بولی جائے۔ اور مآہو کے جواب میں کلی ذاتی ہی بولی جاتی ہے۔ کلی عرضی اور جزئی نہیں بولی جاتیں، جبکہ شخص (زید) جزئی ہے کلی نہیں اور صنف (رومی) کلی عرضی ہے، کلی ذاتی نہیں۔

﴿متن﴾ وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِ لَتَصَادُقَهُمَا عَلَى الْإِنْسَانِ وَتَفَارِقَهُمَا فِي الْحَيَوَانِ وَالنَّقْطَةِ

ترجمہ: اور ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہے کیونکہ یہ دونوں (حقیقی، اضافی) انسان پر صادق آتیں ہیں۔ حیوان اور نقطہ میں یہ دونوں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

تشریح: وَ بَيْنَهُمَا عُمُومُ الْخ: سے غرض ماتن رحمہ اللہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔ ماتن رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہے اور جہاں نسبت عام خاص من وجہ کی ہوتی ہے وہاں تین مادے ہوتے ہیں۔ ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ جو کہ یہاں پائے جاتے ہیں جیسے انسان (جو کہ مادہ اجتماعی ہے) نوع حقیقی بھی ہے اور نوع اضافی بھی ہے۔ نوع حقیقی اس لیے ہے کیونکہ اس کا صدق ایسے کثیرین پر ہوتا ہے جو متفقۃ الحقائق ہیں اور نوع اضافی اس لیے ہے کیونکہ اس کو کسی اور ماہیت مثلاً فرس کے ساتھ ملا کر مآھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس (حیوان) واقع ہوتی ہے۔ اور دو افتراقی مادوں میں سے ایک افتراقی مادہ حیوان ہے کیونکہ کہ یہ نوع اضافی تو ہے لیکن نوع حقیقی نہیں۔ اضافی اس لیے ہے اس کے ساتھ کسی اور ماہیت مثلاً شجر کو ملا کر مآھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس (جسم نامی) واقع ہوگی۔ اور حیوان نوع حقیقی اس لیے نہیں کیونکہ اس کا صدق ایسے کثیرین پر نہیں ہوتا جو متفقۃ الحقائق ہوں بلکہ اس کا صدق ایسے کثیرین پر ہوتا ہے جو مختلفۃ الحقائق ہوں۔ دوسرا مادہ افتراقی نقطہ ہے یہ نوع حقیقی تو ہے لیکن نوع اضافی نہیں۔ حقیقی اس لیے ہے کیونکہ اس کا صدق ایسے کثیرین ہوتا ہے جو متفقۃ الحقائق ہوں اضافی اس لیے نہیں اسے کسی اور ماہیت کے ساتھ ملا کر مآھو کے ذریعے سوال کریں تو جواب میں جنس واقع نہیں ہوتی کیونکہ جنس جزء ہوتی ہے جبکہ نقطہ بسیط ہوتا ہے یعنی اس کی کوئی جزء ہی نہیں ہوتی۔

فائدہ: نوع حقیقی اور نوع اضافی کی نسبت کے متعلق متقدمین اور متاخرین کے مابین اختلاف ہے۔ متقدمین کے ہاں ان میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے جبکہ متاخرین کے ان میں نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہے ماتن رحمہ اللہ نے متاخرین کے

مذہب کو اپنایا ہے۔

﴿شرح﴾ فَالنُّوعُ الْإِضَافِيُّ دَائِمًا أَن يَكُونَ نَوْعًا حَقِيقِيًّا مُنْدَرَجًا تَحْتَ جِنْسٍ كَالْإِنْسَانِ تَحْتَ الْحَيَوَانِ وَإِنَّمَا جِنْسًا مُنْدَرَجًا تَحْتَ جِنْسٍ آخَرَ كَالْحَيَوَانِ تَحْتَ الْجِسْمِ النَّامِيِّ فَفِي الْأَوَّلِ يَتَصَادَقُ النَّوعُ الْحَقِيقِيُّ وَالْإِضَافِيُّ وَفِي الثَّانِي يُوجَدُ الْإِضَافِيُّ بِدُونِ الْحَقِيقِيِّ وَيَجُوزُ أَيْضًا تَحَقُّقُ الْحَقِيقِيِّ بِدُونِ الْإِضَافِيِّ فِيمَا إِذَا كَانَ النَّوعُ بَسِيطًا لَا جُزْءَ لَهُ حَتَّى يَكُونَ جِنْسًا وَقَدْ مَثَلَ بِالنَّقْطَةِ وَفِيهِ مُنَاقَشَةٌ وَبِالْجُمْلَةِ فَالِنِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا الْعُمُومُ مِنْ وَجْهِ

ترجمہ: پس نوع اضافی ہمیشہ یا تو ایسی نوع حقیقی ہوتی ہے جو کسی جنس کے تحت داخل ہو جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے اور یا (نوع اضافی) وہ جنس ہوتی ہے جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہو جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے پس پہلی صورت میں نوع حقیقی اور نوع اضافی دونوں اکٹھی صادق آئیں گی اور دوسری صورت میں نوع اضافی، نوع حقیقی کے بغیر پائی جائے گی۔ نیز ایسی صورت میں نوع حقیقی کا نوع اضافی کے بغیر پایا جانا بھی ممکن ہے بشرطیکہ نوع بسیط ہو یعنی جس کی جزء ہی نہ ہو کہ اس کی جنس ہو سکے اور ماتن نے (فقط نوع حقیقی کی) نقطہ کے ساتھ مثال دی ہے اور اس میں مناقشہ ہے۔ الاختصار نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

تشریح: فَالنُّوعُ الْإِضَافِيُّ الخ: سے غرض شارح نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے۔

(جس کی وضاحت متن کے تحت ہو چکی ہے) کہ ان کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہے۔ اس طرح کہ نوع اضافی یا تو ایسی نوع حقیقی ہوگی جو کسی جنس

کے تحت داخل ہوگی یا جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے۔ یا پھر نوع اضافی ایسی جنس ہوگی جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہوگی جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے۔

فِی الْأَوَّلِ الْخ: سے شارح بتاتے ہیں کہ پہلی صورت (نوع اضافی جب ایسی نوع حقیقی ہو جو کسی جنس کے تحت داخل ہو) میں ایک مادہ میں دو نون کلیاں پائی جائیگی اور یہ مادہ اجتماعی ہوگا۔

وَفِی الثَّانِیِ الْخ: سے شارح بتاتے ہیں کہ دوسری صورت (نوع اضافی ایسی جنس ہو جو کسی دوسری جنس کے تحت داخل ہو) میں نوع اضافی تو ہوگی لیکن نوع حقیقی نہیں ہوگی یہ ایک مادہ افتراقی ہوگا۔

وَيَجُوزُ أَيْضًا تَحَقُّقُ الْخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے کہ نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے جب کہ نوع بسیط ہو یعنی اس کے اجزاء نہ ہوں۔ تو جب نوع کے اجزاء ہی نہیں ہونگے تو اس کی جنس کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ جنس ہمیشہ اپنے افراد کا جزء ہوا کرتی ہے۔ یہ دوسرا مادہ افتراقی ہوگا۔

وَفِيهِ مُنَاقَشَةٌ: سے غرض شارح ماتن رحمہ اللہ کی بیان کردہ مثال نقطہ میں مناقشہ ہے۔

مناقشہ: کہ ماتن رحمہ اللہ کا نقطہ کی مثال دینا درست نہیں کیونکہ مثال اس چیز کی دی جاتی ہے جو موجود ہو جبکہ متکلمین کے نزدیک نقطہ کا وجود ہی نہیں۔ اگر نقطہ کا موجود ہونا مان بھی لیں تو پھر اس کا نوع حقیقی ہوتا ہمیں تسلیم نہیں، اس لیے کہ ممکن ہے اس کے افراد مختلفہ الحقائق ہوں اور اگر بالفرض اسے نوع حقیقی مان بھی لیں تو پھر اس کا نوع اضافی کا نہ ہونا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے اس کا کوئی جزء عقلی ہو جو اس کے لیے جنس ہو اور یہ اس کے تحت ہو کر نوع اضافی ہو جائے۔

قائدہ: مناقشہ اس اعتراض کو کہتے ہیں جو ادنیٰ غور و خوض سے زائل ہو جائے۔

وَبِالْجُمْلَةِ فَالِنِسْبَةِ الْخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے مناقشہ فی المثال سے قطع نظر ماتن رحمہ اللہ کے کلام کا

ماحصل اور خلاصہ یہ ہے کہ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت عموم و خصوص من وجہ کی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ النُّقْطَةُ ☆ النُّقْطَةُ طَرَفُ الْخَطِّ وَالْخَطُّ طَرَفُ السَّطْحِ وَالسَّطْحُ طَرَفُ الْجِسْمِ فَالسَّطْحُ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ فِي الْعُمُقِ وَالْخَطُّ غَيْرُ مُنْقَسِمٍ فِي الْعَرْضِ وَالْعُمُقُ وَالنُّقْطَةُ غَيْرُ مُنْقَسِمَةٍ فِي الطُّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْعُمُقِ

ترجمہ: ہاتن کا قول النُّقْطَةُ: نقطہ خط کا کنارہ ہے اور خط سطح کا کنارہ ہے اور سطح جسم کا کنارہ ہے۔ پس سطح گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتی، اور خط چوڑائی میں اور گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتا، اور نقطہ لمبائی میں، چوڑائی میں اور گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتا۔

تشریح: النُّقْطَةُ طَرَفُ الْخَطِّ: سے غرض شارح متن میں مذکور لفظ النُّقْطَةُ کی وضاحت کرنا ہے۔ چونکہ قاعدہ یہ ہے کہ تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا کہ اشیاء کو ان کی ضدوں کے ساتھ پہچانا جاتا ہے۔ اس لیے شارح نقطہ کے ساتھ اس کی ضدوں کی وضاحت بھی کریں گے۔ تاکہ نقطہ خوب واضح ہو جائے۔ شارح کہتے ہیں نقطہ خط کی انتہاء کو کہتے ہیں یعنی خط کھینچا جائے تو جہاں خط ختم ہو گا وہی اس خط کی انتہاء ہو گا، اور اسے نقطہ کہیں گے اور خط سطح کی انتہاء کو کہتے ہیں۔ جیسے کاغذ کا کنارہ اور سطح جسم کی انتہاء کو کہتے ہیں جیسے زمین ایک جسم ہے اس کی اوپر والی طرف سطح ہے۔

فَالسَّطْحُ غَيْرُ الْخَطِّ: سے غرض شارح نقطہ، خط اور سطح میں فرق بیان کرنا ہے۔ کہ سطح لمبائی میں اور چوڑائی میں تو تقسیم قبول کرتی ہے لیکن گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتی۔ اور خط لمبائی میں تقسیم قبول کرتا ہے لیکن چوڑائی میں اور گہرائی میں تقسیم قبول نہیں کرتا۔ جبکہ نقطہ تینوں جہوں (طول، عرض، عمق) میں تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔

﴿شرح﴾ فِيهِ عَرَضٌ لَا يَقْبَلُ الْقِسْمَةَ أَصْلًا وَإِذَا لَمْ يَقْبَلِ الْقِسْمَةَ

أَصْلًا لَمْ يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فَلَا يَكُونُ لَهَا جِنْسٌ

ترجمہ: پس نقطہ ایسا عرض ہے جو بالکل تقسیم قبول نہیں کرتا تو جب وہ تقسیم بالکل قبول ہی نہیں کرتا تو اس کی کوئی جزء ہی نہیں ہوگی (جب جز ہی نہیں ہوگی) پس اس کے لیے جنس بھی نہیں ہوگی۔

تشریح: نقطہ کو اس کی ضدوں سے ممتاز کر لینے کے بعد فقہی عرض لا الخ: سے شارح نقطہ کی تعریف کرتے ہیں۔ نقطہ وہ عرض ہے جو تقسیم کو سرے سے قبول ہی نہیں کرتا۔

فائدہ: اصلاً کا لفظ تعدد کی نفی کے لیے آتا ہے اور فعل مضارع منفی کے بعد ابتدا کے معنی میں ہو کر تو مفعول فیہ واقع ہوتا ہے یہاں بھی تعدد تھا اس لیے شارح نے اسے ذکر کیا یعنی نقطہ وہ عرض ہے جو تقسیم کو نہ طول میں قبول کرے نہ ہی عرض میں قبول کرے اور نہ ہی عمق میں قبول کرے۔

وَإِذَا لَمْ تَقْبَلِ الْقِسْمَةَ الْخ: سے عرض شارح نظریہ ماتن (نقطہ نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں) پر دلیل دینا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ نقطہ تقسیم کو قبول ہی نہیں کرتا تو اس سے اس کی جز نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ تو جب جز ہی نہ ہوئی تو اس (نقطہ) کی جنس کیسے ہو سکتی ہے؟ کیونکہ جنس ہمیشہ اپنے افراد کا جزء ہوا کرتی ہے۔ الغرض جب اس کی جنس نہیں ہے تو یہ نوع اضافی نہیں ہو سکتی۔

﴿شرح﴾ وَفِيهِ نَظَرٌ فَإِنَّ هَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ لَا جُزْءَ لَهَا فِي الْخَارِجِ وَالْجِنْسُ لَيْسَ جُزْءًا خَارِجِيًّا بَلْ هُوَ مِنْ الْأَجْزَاءِ الْعَقْلِيَّةِ فَجَازَ أَنْ يَكُونَ لِلنَّقْطَةِ جُزْءٌ عَقْلِيٌّ وَهُوَ جِنْسٌ لَهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا جُزْءٌ فِي الْخَارِجِ

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے کیونکہ یہ (وضاحت) اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس (نقطہ) کا کوئی جزء خارجی نہ ہو حالانکہ جنس جزء خارجی نہیں بلکہ اجزائے عقلیہ میں سے ہے لہذا ممکن ہے نقطہ کا کوئی جزء عقلی ہو اور وہ (جزء عقلی) نقطہ کے لیے جنس ہو اگرچہ خارج میں اس کا کوئی جزء نہیں

ہے۔

تشریح: وَفِيهِ نَظَرُ الْخ: سے غرض شارح ماتن رحمہ اللہ کی بیان کردہ

مثال (نقطہ) پر اعتراض کرنا ہے۔

اعتراض: شارح کہتے ہیں نقطہ کی اس قدر وضاحت اور صراحت کے باوجود نقطہ

کا فقط نوع حقیقی کے لیے مثال بننا درست نہیں، اس لیے کہ مذکورہ وضاحت و صراحت

کہ جس کے پیش نظر ماتن رحمہ اللہ نے نقطہ کو فقط نوع حقیقی کے لیے مثال بنایا ہے اس

وضاحت و صراحت سے تو فقط نقطہ کی جزء خارجی کی نفی ہوتی ہے جزء عقلی کی نفی نہیں ہوتی

جبکہ جنس اجزائے عقلیہ میں سے ہے، لہذا ممکن ہے نقطہ کی کوئی جزء عقلی ہو جو اس کے

لیے جنس ہو اور یہ اس کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے نوع اضافی ہو؟

جواب: آپ کا اعتراض مثال پر ہے مثال مثل لہ کی وضاحت کے لیے ہوتی ہے

نہ کہ اسے ثابت کرنے کے لیے لہذا مثال کے بطلان سے دعویٰ کا بطلان لازم نہیں

آتا۔ پس اگر آپ اسے رد کرتے ہیں تو ہم اور مثال پیش کر دیتے ہیں مثلاً عقل، نفس،

واجب الوجودان کا کوئی جزء خارجی بھی نہیں اور جزء عقلی بھی نہیں۔

فائدہ: جزء خارجی: وہ جزء ہے جو کل سے علیحدہ ہو سکے لیکن کل پر بولی نہ جا

سکے۔ جیسے شربت کل ہے اور چینی، پانی وغیرہ اس کے اجزائے خارجیہ ہیں تو یہ کل سے

علیحدہ ہو سکتے ہیں لیکن ایسا نہیں کہا جاسکتا کہ پانی شربت ہے، یا چینی شربت ہے۔

جزء عقلی: وہ جزء ہے جو کل سے علیحدہ تو نہ ہو سکے لیکن کل پر بولی

جاسکے۔ جیسے انسان کل ہے اور حیوان ناطق اس کے اجزائے عقلیہ ہیں۔ اب ان میں

سے کوئی بھی جزء عقلی کل (انسان) سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن ان میں سے ہر ایک

انسان پر بولا جاسکتا ہے یعنی یوں کہہ سکتے ہیں کہ انسان ناطق ہے یا انسان حیوان ہے۔

﴿متن﴾ ثُمَّ الْأَجْنَاسُ قَدْ تَرْتَبُ مُتَصَاعِدَةً إِلَى الْعَالِي كَالْجَوْهَرِ

وَيُسَمَّى جِنْسَ الْأَجْنَاسِ وَالْأَنْوَاعُ مُتَنَازِلَةً إِلَى السَّافِلِ وَيُسَمَّى

نَوْعَ الْأَنْوَاعِ

ترجمہ: پھر کبھی اجناس کو ترتیب دیا جاتا ہے اوپر کی طرف چڑھنے کے اعتبار سے۔ جیسے جوہر۔ اس (عالی) کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے اور کبھی انواع کو ترتیب دیا جاتا ہے نیچے کی طرف اترنے کے اعتبار سے۔ اس (سافل) کا نام نوع الانواع رکھا جاتا ہے۔

تشریح: ثُمَّ الْأَجْنَاسُ قَدْ اَلَخ: سے غرض ماتن رحمہ اللہ مذکورہ دو کلیوں (جنس، نوع) کے متعلق ایک مسئلہ ذکر کرنا ہے کہ کبھی اجناس کو نیچے سے اوپر کی طرف چڑھنے کے اعتبار سے ترتیب دی جاتی ہے جیسے حیوان، جسم نامی، جسم مطلق اور جوہر اجناس مترتبہ ہیں اور کبھی ایسی ترتیب نہیں دی جاتی، جیسے عقل جبکہ جوہر کو اس کے لیے جنس نہ مانا جائے۔ اب اس (عقل) کے اوپر کوئی جنس نہیں، نیچے بھی کوئی جنس نہیں، نیچے فقط عقول عشرہ ہیں جو کہ انواع ہیں اب ظاہر ہے کہ یہ جنس (عقل) سلسلہ ترتیب میں نہیں ہے۔ اسی طرح کبھی انواع کو اوپر سے نیچے کی طرف ترتیب دی جاتی ہے۔ جیسے جسم مطلق، جسم نامی، حیوان اور انسان انواع متوسطہ ہیں اور کبھی جنس جیسے عقل جبکہ جوہر کو اس کے لیے جنس نہ مانا جائے اب اس کے اوپر کوئی نوع نہیں بلکہ جنس ہے اسی طرح اس کے نیچے بھی کوئی نوع نہیں، لہذا یہ بھی سلسلہ ترتیب میں داخل نہیں۔

فائدہ: ماتن رحمہ اللہ کے کلام میں انواع سے مراد انواع اضافیہ ہیں۔ انواع حقیقیہ نہیں ہو سکتیں، کیونکہ اگر انواع حقیقیہ میں ترتیب دی جائے، ایک نوع حقیقی کے اوپر دوسری نوع حقیقی رکھی جائے تو اوپر والی نوع حقیقی کا جنس ہونا لازم آئے گا اور نوع حقیقی کا جنس ہونا محال ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مُتَصَاعِدَةٌ ☆ بَانَ يَكُونُ التَّرَقُّيُّ مِنَ الْخَاصِّ إِلَى الْعَامِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ جِنْسَ الْجِنْسِ أَعَمُّ مِنَ الْجِنْسِ وَهَكَذَا إِلَى جِنْسٍ لَا جِنْسَ لَهُ فَوْقَهُ وَهُوَ الْعَالِي وَجِنْسُ الْأَجْنَاسِ كَالْجَوْهَرِ
ترجمہ: ماتن کا قول مُتَصَاعِدَةٌ: بایں صورت کہ ترقی خاص سے عام کی طرف ہو اور یہ ترقی خاص سے عام کی طرف اس وجہ سے ہے کیونکہ جنس کی

جنس، جنس سے عام ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ ترقی اس جنس تک ہوگی جس سے اوپر کوئی جنس نہیں ہے۔ اور یہی جنس، جنسِ عالی ہے اور جنسِ الاجناس ہے۔ جیسے جوہر۔

تشریح: بَانَ يَكُونُ التَّرَقُّى النِّخ: سے غرض شارح، قولِ ماتن مُتَصَاعِدَةً اِلَى الْعَالِی کا مطلب بیان کرنا ہے۔ کہ اس قولِ ماتن کا مطلب یہ ہے کہ اجناس کی ترتیب میں ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے۔

وَذَالِكَ لِأَنَّ جِنْسَ النِّخ: سے غرض شارح دعویٰ ماتن بِسْمِ اللّٰهِ (اجناس کی ترتیب میں ترقی خاص سے عام کی طرف ہوتی ہے) پر دلیل دینا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ جنسِ الجنس، جنس کی بنسبت عام ہوتی ہے مثلاً حیوان جنس ہے اور جسمِ نامی جنس الجنس ہے۔ تو اس میں حیوان خاص ہے اور جسمِ نامی جو کہ جنسِ الجنس ہے وہ عام ہے کیونکہ یہ شجر کو بھی شامل ہے جبکہ حیوان شجر کو شامل نہیں۔ اسطرِح جسمِ نامی سے اوپر جسمِ مطلق ہے جو کہ جسمِ نامی سے عام ہے کیونکہ جسمِ مطلق پتھر کو بھی شامل ہے جبکہ جسمِ نامی پتھر کو شامل نہیں اور اسی طرح جسمِ مطلق سے اوپر جوہر ہے جو کہ جسمِ مطلق کی بنسبت عام ہے کیونکہ جوہر فرشتوں کو شامل ہے جبکہ جسمِ مطلق شامل نہیں۔

وَهَكَذَا اِلَى جِنْسِ النِّخ: سے شارح کہتے ہیں اسی طرح تعلیم کے اعتبار سے، جنسِ خاص سے اس جنسِ عام تک چڑھتے چلے جائیں کہ جس کے اوپر کوئی جنس نہیں۔ تو وہ جنس جس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوگی اسے جنسِ عالی اور جنسِ الاجناس کہا جاتا ہے۔

فائدہ: جنسِ عالی کو جنسِ الاجناس اس لیے کہا جاتا ہے کہ جنس میں عمومیت مقصود ہوتی ہے، لہذا جس جنس میں سب سے بڑھ کر عموم ہوگا وہ جنس، جنسِ الاجناس ہوگی یعنی اپنی عمومیت کے اعتبار سے تمام اجناس کو گھیرے ہوئے ہوگی اور یہ یہ سب سے بڑھ کر عمومیت جنسِ عالی میں پائی جاتی ہے اس لیے اسے جنسِ الاجناس کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مُتَّازِلَةٌ بَانَ يَكُونُ التَّرَقُّلُ مِنَ الْعَامِ اِلَى الْخَاصِ

وَذَالِكَ لِأَنَّ النَّوْعَ يَكُونُ أَخَصَّ مِنَ النَّوْعِ وَهَكَذَا اِلَى نَوْعٍ لَا

نَوْعٌ لَهُ تَحْتَهُ وَهُوَ السَّافِلُ وَنَوْعُ الْأَنْوَاعِ كَالْإِنْسَانِ
ترجمہ: ماتن کا قول 'مُتَنَازِلَةٌ' بایں صورت کہ عام سے خاص کی طرف اترنا
ہو۔ اور یہ عام سے خاص کی طرف اترنا اس لیے ہے کیونکہ نوع کی نوع
نوع کی نسبت خاص ہوتی ہے اسی طرح یہ اترنا اس نوع تک ہوگا کہ جس
کے نیچے کوئی نوع نہیں، وہی نوع، نوع سافل اور نوع الانواع ہے۔ جیسے
انسان۔

تشریح: بِسَانٍ يَكُونُ التَّنْزِيلُ: سے غرض شارح، قول ماتن 'مُتَنَازِلَةٌ' اِلَى
السَّافِلِ: کا مطلب بیان کرنا ہے۔ کہ اس قول ماتن کا مطلب یہ ہے کہ انواع کی ترتیب
میں تنزل (اترنا) عام سے خاص کی طرف ہوتا ہے۔

وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّوْعَ: سے غرض شارح دعویٰ ماتن بِسَانٍ (الانواع کی ترتیب میں
تنزلی عام سے خاص کی طرف ہوتی ہے) پر دلیل دینا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ
ہے کہ نوع النوع، نوع کی نسبت خاص ہوتی ہے۔ جیسے جسم مطلق نوع ہے اور جسم نامی
نوع النوع ہے تو اس میں جسم مطلق عام ہے اور جسم نامی جو کہ نوع النوع ہے وہ جسم
مطلق کی نسبت خاص ہے۔ اسی طرح جسم نامی کے تحت حیوان ہے وہ جسم نامی کی
نسبت خاص ہے۔

وَهَكَذَا إِلَى نَوْعِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں اسی طرح تخصیص کے اعتبار سے
نوع عام سے اس نوع خاص تک اترتے چلے جائیں کہ جس کے نیچے اور کوئی نوع
نہیں۔ تو وہ نوع جس کے نیچے کوئی اور نوع نہیں ہوگی اسے نوع سافل اور نوع الانواع
کہا جاتا ہے۔ ؟

فائدہ: نوع سافل کو نوع الانواع اس لیے کہا جاتا ہے کہ نوع میں تخصیص مقصود
ہوتی ہے، لہذا جس نوع میں سب سے بڑھ کر تخصیص ہوگی وہ نوع، نوع الانواع ہوگی
اور ایسی تخصیص نوع سافل میں ہی پائی جاتی ہے اس لیے اسے نوع الانواع کہا جاتا

﴿متن﴾ وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ

ترجمہ: اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے اس کا نام متوسطات رکھا جاتا

ہے۔

تشریح: وَمَا بَيْنَهُمَا الخ: سے غرض ماتن بِسْمِ اللَّهِ یہ بیان کرنا ہے کہ جو اجناس، جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان ہیں انہیں اجناس متوسطہ کہیں گے۔ جیسے جنس عالی جو ہر ہے اور جنس سافل حیوان ہے ان کے درمیان جسم مطلق اور جسم نامی اجناس متوسطہ ہیں۔ اسی طرح جو انواع، نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان ہیں انہیں انواع متوسطہ کہیں گے جیسے نوع عالی جسم مطلق ہے اور نوع سافل انسان ہے ان کے درمیان جسم نامی اور حیوان انواع متوسطہ ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ ☆ اَيُّ مَا بَيْنَ الْعَالِي وَالسَّافِلِ فِي سِلْسِلَتِي الْاَنْوَاعِ وَالْاَجْنَاسِ تُسَمَّى مُتَوَسِّطَاتٍ لِّمَا بَيْنَ الْجِنْسِ الْعَالِي وَالْجِنْسِ السَّافِلِ اَجْنَاسٌ مُتَوَسِّطَةٌ وَمَا بَيْنَ النَّوعِ الْعَالِي وَالسَّافِلِ اَنْوَاعٌ مُتَوَسِّطَةٌ هَذَا اِنْ رَجَعَ الضَّمِيرُ اِلَى مُجَرَّدِ الْعَالِي وَالسَّافِلِ

ترجمہ: ماتن کا قول: وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ ☆ یعنی جو کچھ انواع اور اجناس کے سلسلوں میں عالی اور سافل کے درمیان ہے ان کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے۔ پس جو (اجناس) جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان ہیں وہ اجناس متوسطہ ہیں۔ اور جو (انواع) نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان ہیں وہ انواع متوسطہ ہیں۔ یہ اس وقت ہے اگر ضمیر (جہاں) محض عالی اور محض سافل کی طرف لوٹے۔

تشریح: اَيُّ مَا بَيْنَ الْعَالِي وَالسَّافِلِ الخ: سے غرض شارح قول ماتن بِسْمِ اللَّهِ وَمَا بَيْنَهُمَا مُتَوَسِّطَاتٌ: جس میں ضمیر هُمَا کے مرجع کے لیے دو احتمال ہیں ان میں سے احتمال اول کو ذکر کرتا ہے۔

احتمال اول: یہ ہے کہ ضمیر ہما کا مرجع چونکہ مطلقاً عالی اور سافل ہیں اس لیے عالی سے مراد جنس عالی بھی ہو سکتا ہے اور نوع عالی بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح سافل سے مراد جنس سافل بھی ہو سکتا ہے اور نوع سافل بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا اس عموم کے اعتبار سے قول باتن بما بینہما متوسطات کا مطلب یہ ہوا کہ جنس عالی اور جنس سافل کے درمیان جو اجناس ہیں وہ اجناس متوسطہ ہیں۔ جیسے جو ہر جنس عالی ہے اور حیوان جنس سافل ہے اور ان کے درمیان جسم مطلق اور جسم نامی اجناس متوسطہ ہیں۔ اور نوع عالی اور نوع سافل کے درمیان جو انواع ہیں وہ انواع متوسطہ ہیں۔ جیسے جسم مطلق نوع عالی ہے اور انسان نوع سافل ہے اور ان کے درمیان جسم نامی اور حیوان انواع متوسطہ ہیں۔

﴿شرح﴾ وَإِنْ عَادَ إِلَى الْجِنْسِ الْعَالِي وَالنَّوْعِ السَّافِلِ الْمَذْكُورَيْنِ ضَرِيحًا كَانَ الْمَعْنَى مَا بَيْنَ الْجِنْسِ الْعَالِي وَالنَّوْعِ السَّافِلِ مُتَوَسِّطَاتٍ إِمَّا جِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ فَقَطُّ كَالنَّوْعِ الْعَالِي أَوْ نَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ فَقَطُّ كَالْجِنْسِ السَّافِلِ أَوْ جِنْسٌ مُتَوَسِّطٌ وَنَوْعٌ مُتَوَسِّطٌ مَعًا كَالْجِسْمِ النَّامِي

ترجمہ: اور اگر ضمیر اس جنس عالی اور نوع عالی کی طرف عائد ہو جو صراحۃً (متن میں) مذکور ہیں تو معنی یہ ہوگا کہ جو کچھ جنس عالی اور اور نوع سافل کے درمیان ہے وہ متوسطات ہیں، یا فقط جنس متوسط ہے جیسے نوع عالی یا فقط نوع متوسط ہے جیسے جنس سافل، یا جنس متوسط اور نوع متوسط دونوں ہیں، جیسے جسم نامی۔

تشریح: وَإِنْ عَادَ إِلَى الْجِنْسِ الْخ سے غرض شارح متن میں مذکور ضمیر ہما کے مرجع کے متعلق احتمال ثانی کو ذکر کرتا ہے، شارح کہتے ہیں ضمیر ہما کا مرجع اگر جنس عالی اور نوع سافل کو بنایا جائے جو کہ دونوں متن میں صراحۃً مذکور ہیں تو پھر قول باتن بما بینہما متوسطات کا معنی یہ ہوگا کہ جنس عالی اور نوع سافل کے درمیان جو

بھی اجناس و انواع ہیں وہ سب متوسطات ہیں، تو اس طرح متوسطات کی تین صورتیں ہوں گیں۔

﴿۱﴾ کچھ متوسطات وہ ہونگی جو فقط جنس ہونگی، نوع نہیں ہونگی، جیسے جسم مطلق جنس متوسط ہے لیکن نوع متوسط نہیں بلکہ نوع عالی ہے ﴿۲﴾: کچھ متوسطات وہ ہونگی جو فقط نوع ہونگی، جنس نہیں ہونگی، جیسے حیوان نوع متوسط تو ہے لیکن جنس متوسط نہیں بلکہ جنس سافل ہے۔

﴿۳﴾ کچھ متوسطات وہ ہونگی جو نوع اور جنس دونوں ہونگی جیسے جسم نامی، نوع متوسط بھی ہے اور جنس متوسط بھی ہے۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ اَعْلَمْنَا أَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِلْجَنَسِ الْمَفْرُودِ وَالنَّوْعِ الْمَفْرُودِ اِمَّا لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيمَا يَتَرْتَّبُ وَالْمَفْرُودُ لَيْسَ دَاخِلًا فِي سِلْسِلَةِ التَّرْتِيبِ وَاِمَّا لِعَدَمِ يَقْنُ وَجُودِهِ

ترجمہ: پھر جان لیں! کہ مصنف جنس مفرد اور نوع مفرد کے درپے نہیں ہوئے یا اس لیے کہ ماتن کا کلام ان (انواع و اجناس) میں ہے جو مترتب ہوں، اور مفرد سلسلہ ترتیب میں نہیں ہے، یا اس لیے کہ اس کا وجود یقینی نہیں ہے۔

تشریح: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا

ہے۔

اعتراض: ماتن نے انواع و اجناس کی تین قسمیں (عالی، متوسط، سافل) بیان کیں ہیں، جبکہ دیگر مناطقہ نے چار چار قسمیں بیان کیں ہیں، تین تو یہی جن کا ذکر ہوا، ان کے علاوہ ایک چوتھی قسم بھی بیان کی، یعنی جنس مفرد اور نوع مفرد، ماتن نے اس قسم کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: ۱: اِمَّا لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيمَا لَمْ يَخ: یہاں پر ماتن نے ان انواع و اجناس کو ذکر کیا ہے جو سلسلہ ترتیب میں ہیں جبکہ جنس مفرد اور نوع مفرد سلسلہ ترتیب میں داخل

نہیں ہیں اس لیے ماتن ان کا ذکر نہیں کیا۔

جواب: 2: وَأَمَّا لِعَدَمِ تَيَقُّنِ الْخ: ان دونوں (جنس مفرد و نوع مفرد) کا وجود یقینی نہیں تھا کیونکہ مناطقہ ان کے لیے فرضی مثال (عقل) دیا کرتے ہیں، بس اس لیے ماتن نے ان کا ذکر نہیں کیا۔

﴿متن﴾ الثَّالِثُ الْفَصْلُ وَهُوَ الْمَقُولُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ

ترجمہ: تیسری کلی فصل ہے اور وہ محمول ہوتی ہے شے پر آئی شے ہُوَ فِي ذَاتِهِ کے جواب میں۔

تشریح: الثَّالِثُ الْفَصْلُ الْخ: سے غرض ماتن کلیاتِ خمسہ میں سے تیسری کلی کی تعریف کرتا ہے۔

فائدہ: اس تعریف میں ہُوَ معرف ہے،

الْمَقُولُ عَلَى الشَّيْءِ: پہلی جنس ہے جو معرف غیر معرف سب کو شامل ہے۔
فِي جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ: پہلی قید اور پہلی فصل ہے جس کے ساتھ نوع، جنس، عرض عام نکل گئے، کیونکہ نوع جنس مآہو کے جواب میں، جبکہ عرض عام کَيْفَ هُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے، فِي ذَاتِهِ: دوسری قید اور دوسری فصل ہے جس سے خاصہ نکل گیا، کیونکہ وہ آئی شے ہُوَ فِي عَرْضِهِ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ أَيُّ شَيْءٍ ☆ اِعْلَمُ أَنَّ كَلِمَةَ أَيُّ مَوْضُوعَةٌ فِي الْأَصْلِ لِيُطْلَبَ بِهَا مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ عَمَّا يُشَارِكُهُ فِيمَا أُضِيفَ إِلَيْهِ هَذِهِ الْكَلِمَةُ مَثَلًا إِذَا أَبْصَرْتَ شَيْئًا مِنْ بَعِيدٍ وَتَيَقَّنْتَ أَنَّهُ حَيَوَانٌ لَكِنْ تَرَدَّدْتَ فِي أَنَّهُ هَلْ هُوَ إِنْسَانٌ أَوْ فَرَسٌ أَوْ غَيْرُهُمَا تَقُولُ أَيُّ حَيَوَانٍ هَذَا فَيَجَابُ عَنْهُ بِمَا يُخَصِّصُهُ وَيُمَيِّزُهُ عَنْ مُشَارِكَاتِهِ فِي الْحَيَوَانِ

ترجمہ: ماتن کا قول: أَيُّ شَيْءٍ: جان لے کہ کلمہ آئی نعمت میں اس لیے وضع

کیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعے اس چیز کو طلب کیا جائے جو چیز شیء کو ان چیزوں سے ممتاز کر دے جو چیزیں اس شیء کے ساتھ شریک ہیں کہ جس شیء کی طرف آئی: مضاف کیا گیا ہے، مثلاً جب آپ دور سے کسی چیز کو دیکھیں اور یقین کر لیں کہ وہ حیوان ہے، لیکن اس امر میں تردد کریں کہ وہ انسان ہے یا فرس؟ یا ان کے علاوہ؟ (تو اس وقت) آپ پوچھیں گے آئی حَيَوَانَ هَذَا؟ (یہ کونسا حیوان ہے؟) پس جواب اس چیز کے ساتھ دیا جائے گا جو چیز شیء کو خاص اور ممتاز کر دے، ان افراد سے جو حیوانیت میں شیء کے ساتھ شریک ہیں۔

تشریح: اَعْلَمُ: یہاں پر تحقیق مقام کے لیے ہے۔

اَعْلَمُ اَنَّ كَلِمَةَ اَيُّ الْخ: سے غرض شارح آئی کا معنی موضوع لہ اور امام رازی کی طرف سے تعریفِ فصل پر وارد ہونے والے اعتراض کی تمہید باندھنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ آئی کا معنی موضوع لہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ کسی شیء کے ایسے ممیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ممیز اس شیء کو آئی کے مضاف الیہ میں شریک دوسرے مشارکات سے ممتاز کر دے، مثلاً دور سے آپ نے کسی چیز کو دیکھا، آپ کو یقین ہو گیا کہ وہ حیوان ہے اب شک اس بات میں ہو کہ وہ فرس ہے یا غنم؟ اب آپ کسی سے سوال کریں کہ آئی حَيَوَانَ هَذَا اب اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس مشارک الیہ کا کوئی ایسا ممیز بتایا جائے جو مشارک الیہ کو حیوانیت میں شریک دیگر مشارکات سے ممتاز کر دے۔ اب اگر جواب میں ناطق بولا گیا تو وہ انسان کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کر دے گا، اگر صاقل بولا گیا تو وہ فرس کو اس کے مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کر دے گا۔ علیٰ ہذا القیاس۔

(شرح) اِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُولُ اِذَا قُلْنَا الْاِنْسَانُ اَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي

ذَاتِهِ كَانَ الْمَطْلُوبُ ذَاتِيًّا مِنْ ذَاتِيَّاتِ الْاِنْسَانِ يُمَيِّزُهُ عَمَّا

يُشَارِكُهُ فِي الشَّيْئَةِ فَيَصِحُّ اَنْ يُجَابَ بِاَنَّهُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ فَيُلْزَمُ

صِحَّةُ وَقُوعِ الْحَدِّ فِي جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ وَأَيْضًا يَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ
تَعْرِيفُ الْفَضْلِ مَانِعًا لِصِدْقِهِ عَلَى الْحَدِّ وَهَذَا مِمَّا اسْتَشْكَلَهُ
الْإِمَامُ الرَّازِيُّ فِي هَذَا الْمَقَامِ

ترجمہ: جب آپ نے اس (تمہید) کو جان لیا پس ہم کہتے ہیں کہ جب ہم
الْإِنْسَانُ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ کہیں گے تو مطلوب انسان کی ذاتیات
میں ایسی ذاتی ہوگی جو انسان کو شئیء ہونے میں شریک دیگر مشارکات سے
ممتاز کر دے، پس حیوان ناطق کے ساتھ جواب دیا جانا صحیح ہوگا، جیسا کہ
ناطق کے ساتھ جواب دینا صحیح ہے، پس اُن شئیء کے جواب میں حد کا
واقع ہونا لازم آئے گا، اور نیز یہ بھی لازم آئے گا کہ تعریف فصل مانع نہیں
ہے کیونکہ یہ حد پر صادق آرہی ہے، اور یہ وہ اشکال ہے جو اس موقع پر امام
رازی واقع کیا ہے۔

تشریح: إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَقُولِ الْخ: سے غرض شارح کا اُن کا معنی بیان کر لینے
کے بعد اُن شئیء هُوَ فِي ذَاتِهِ کا معنی بیان کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جب ہم
الْإِنْسَانُ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ کہیں گے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انسان کے
بارے میں ایسی ذاتی بتاؤ جو انسان کو شئیء کے مشارکات سے ممتاز کر دے، تو جواب کبھی
تو حیوان ناطق آئے گا اور کبھی فقط ناطق۔

”فَيَلْزَمُ صِحَّةُ وَقُوعِ الْخ: سے غرض شارح امام رازی کی طرف سے کیئے گئے
اعتراض کو نقل کرنا ہے، اور اعتراض اس مقام پر دو ہیں، اس لیے شارح پہلا اعتراض
مذکورہ عبارت سے کرتے ہیں۔

اعتراض: جب کا اُن کا معنی یہ ہے جو بیان کیا گیا تو پھر الْإِنْسَانُ أَيُّ شَيْءٍ هُوَ
فِي ذَاتِهِ کے جواب میں جس طرح ناطق بولنا صحیح ہے اسی طرح حیوان ناطق بولنا بھی صحیح
ہے کیونکہ جس طرح ناطق انسان کو شئیء ہونے میں شریک دیگر مشارکات سے ممتاز کرتا
ہے اسی طرح حیوان ناطق بھی تو انسان کو شئیء ہونے میں شریک دیگر مشارکات ممتاز کرتا

ہے حالانکہ حیوان ناطق مآہو کے جواب نہیں میں بولا جاتا ہے جیسا کہ ماقبل میں گزرا۔
وَاَيْضًا يَلْزَمُ اَنْ لَا النِّخ: سے غرض شارح دوسرے اعتراض کو ذکر کرتا ہے۔
اعتراض: فصل کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ یہ تو حد تام پر بھی صادق آتی ہے، اس طرح کہ اِثْ شَيْءٌ هُوَ فِي ذَاتِهِ کے جواب میں جیسے فصل آتی ہے ویسے ہی حد تام بھی تو آتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَاجَابَ عَنْ هَذَا صَاحِبُ الْمُحَاكَمَاتِ بِأَنَّ مَعْنَى آيٍ
وَأَنَّ كَانَ بِحَسَبِ اللُّغَةِ طَلَبُ الْمُتَمَيِّزِ مُطْلَقًا لِكِنَّ أَرْبَابَ الْمَعْقُولِ
إِصْطَلَحُوا عَلَى أَنَّهُ لَطَالِبٌ مُتَمَيِّزٌ لَا يَكُونُ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ
وَبِهَذَا يَخْرُجُ الْحَدُّ وَالْجِنْسُ أَيْضًا

ترجمہ: اور صاحب محاکمات نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ آئی کا
معنی اگرچہ لغت میں مطلقاً متمیز کو طلب کرنا ہے لیکن منطقہ کی اصطلاح
اس امر پر ہے کہ وہ ایسے متمیز کو طلب کرنے کے لیے ہے جو مآہو کے
جواب میں نہ بولا جائے اور اس (قید) سے حد اور جنس (تعریف فصل
نے) نکل گئیں۔

تشریح: وَاجَابَ عَنْ هَذَا صَاحِبُ النِّخ: سے غرض شارح صاحب المحاکمات
(علامہ قطب الدین رازی) کی طرف سے دیئے گئے مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب
ذکر کرنا ہے، لیکن اس سے قبل ایک فائدہ ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: شیخ بوعلی سینا نے **اشارات** نامی کتاب لکھی جس میں انہوں نے منطقہ
اور فلاسفہ کے قواعد و ضوابط ذکر کئے، اور امام فخر الدین رازی نے اشارات کی شرح تحریر
فرمائی جس میں امام رازی نے منطقہ و فلاسفہ کے قواعد و ضوابط کو انہی کے قواعد و ضوابط
سے باطل کیا، جبکہ محقق طوسی نے اشارات کی دوسری شرح لکھی جس میں انہوں نے امام
فخر الدین رازی کے اعتراضات کے جوابات نقل کیئے اور منطقہ فلاسفہ کی طرفداری کی،
پھر امام قطب الدین رازی (صاحب قطبی) نے **محاکمات** نامی ایک کتاب لکھی

جس میں انہوں نے امام فخر الدین رازی اور محقق طوسی کے درمیان محاکمہ (فیصلہ) کیا، یعنی کہیں امام فخر الدین رازی کی بات کو سراہا اور کہیں رد کیا اسی طرح کہیں محقق طوسی کی بات کو سراہا اور کہیں رد کیا۔

جواب: صاحب محاکمات کہتے ہیں کہ اُئی کا معنی الغت میں اگرچہ طلبِ ممیز ہے لیکن مناطقہ کی اصطلاح میں اس ممیز کو طلب کرنے کے لیے آتا ہے جو مآہو کے جواب نہ واقع ہو، حد تام اور جنس چونکہ مآہو کے جواب میں آتے ہیں لہذا اُئی شئی ۛ ھو فی ذاتہ کے جواب میں نہیں آسکتے۔ قال تعریف مانع۔

﴿شرح﴾ وَلِلْمُحَقِّقِ الطُّوسِيِّ هَلْهَذَا مَسْئَلُكَ اخْرَاقُ وَاتَّقِنْ وَهُوَ أَنَا لَا نَسْتَلُ عَنِ الْفَصْلِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ لِلشَّيْءِ جِنْسًا بِنَاءً عَلَى أَنَّ مَا لَا جِنْسَ لَهُ لَا فَضْلَ لَهُ وَإِذَا عَلِمْنَا الشَّيْءَ بِأَلِجِنْسِ فَلَطَلْبُ مَا يُمَيِّزُهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ فَقَوْلُ الْإِنْسَانِ أَيْ حَيَوَانٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ فَتَعَيَّنَ الْجَوَابُ بِالنَّاطِقِ لَا غَيْرِ فَكَلِمَةُ شَيْءٍ فِي التَّعْرِيفِ كِنَايَةٌ عَنِ الْجِنْسِ الْمَعْلُومِ الَّذِي يَطْلُبُ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي ذَلِكَ الْجِنْسِ وَحِينَئِذٍ يَنْدَفِعُ الْإِشْكَالُ بِحَذَائِفِهِ

ترجمہ: اور محقق طوسی کا یہاں پر دوسرا جواب ہے جو زیادہ دقیق اور مضبوط ہے، اور وہ یہ ہے کہ ہم فصل کے متعلق نہیں سوال کرتے مگر اس بات کے جاننے کے بعد کہ شئیء کی جنس ضرور ہے اس قاعدہ کی بناء پر کہ جنس کی جنس نہ ہو اس کی فصل بھی نہیں ہوتی، اور جب ہم جنس کے ذریعے شئیء کو معلوم کر لیں، پس ہم وہ چیز طلب کرتے ہیں جو شئیء کو ممتاز کرے اس جنس میں شئیء کے مشارکات سے، پس جب الْإِنْسَانُ أَيْ حَيَوَانٍ هُوَ فِي ذَاتِهِ کہیں گے تو جواب ناطق کے ساتھ متعین ہو جائے گا، نہ کہ کسی اور کے ساتھ، پس تعریف میں کلمہ شئیء عباس جنس معلوم سے کنایہ ہے جو اس امر کو طلب

کرے جوشیء کو ممتاز کرے اس جنس میں شئیء کے مشارکات سے پس اس وقت اشکال اپنی تمام جانبوں کے ساتھ ختم ہو جائے گا۔

تشریح: وَلِلْمُحَقِّقِ الطُّوسِيِّ هَهُنَا الْخ: سے غرض شارح مذکورہ اعتراضات کا دوسرا جواب دینا ہے، جو محقق طوسی نے دیا ہے۔

جواب: (2) یہ جواب بہت دقیق بھی ہے اور یقینی بھی ہے، کہ شئیء کی فصل ہم تب پوچھیں گے جب ہمیں پہلے سے اسکی جنس معلوم ہوگی، کیونکہ جس کی جنس ہی نہ ہو تو اس کی فصل بھی نہیں ہوتی، لہذا جس شئیء کی فصل معلوم کرنی ہو اس سے پہلے اسکی جنس کا علم ضروری ہے، تو جب سائل کو جنس پہلے سے معلوم ہوگی اب اگر اس کی فصل کے متعلق سوال کے جواب میں دوبارہ پھر جنس کو بول دیا جائے تو یہ تحصیل حاصل ہوگا جو کہ باطل ہوتا ہے، پس جواباً فصل ہی بولی جائے گی نہ کہ کوئی اور چیز۔

فائدہ: مذکورہ جواب اذق اس لیے ہے کہ اس میں فصل کے معنی کا لحاظ کیا گیا ہے، اس طرح کہ فصل کا معنی جدا کرنا اور یہ بھی شئیء کو ایک جنس میں شریک دیگر شرکاء سے ممتاز و جدا کرتی ہے، اور اتقناں لیے ہے کیونکہ یہ جواب ایک مسلمہ قاعدے پر مبنی ہے جو کہ یہ ہے کہ مَا لَهُ جِنْسٌ لَهُ فَصْلٌ، وَمَا لَا جِنْسَ لَهُ لَا فَصْلَ لَهُ (جس کی جنس ہو گی اس کی فصل بھی ہوگی اور جس کی جنس نہیں ہوگی اس کی فصل بھی نہیں ہوگی)

فَكَلِمَةُ شَيْءٍ فِي الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ آئی شئیء کے ساتھ وہ ممیز طلب کیا جاتا ہے جوشیء کو ان چیزوں سے ممتاز کرے جوشیء کے ساتھ جنس میں شریک ہیں گویا فصل شئیء کو جنس کے مشارکات سے ممتاز کرتی ہے، حالانکہ فصل جنس کے مشارکات ممتاز نہیں کرتی بلکہ شئیء کے مشارکات سے ممتاز کرتی ہے کیونکہ آئی شئیء کہا جاتا ہے کہ آئی جنس جواب: آئی شئیء میں شئیء بمعنی جنس ہے۔

﴿متن﴾ فَإِنْ مَيَّزَهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْقَرِيبِ فَقَرِيبٌ وَالْأَبْعَدُ

ترجمہ: پس اگر وہ فصل شیء کو جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کر دے
تو قریب ہے اور ورنہ وہ بعید ہے۔

تشریح: فَإِنْ مَيَّزَهُ الْخ: سے غرض ماتن فصل کی تقسیم کرنا ہے، ماتن فرماتے ہیں کہ
فصل کی دو قسمیں ہیں۔ (1) فصل قریب (2) فصل بعید۔

تعمیراتیات:

فصل قریب: وہ فصل ہے جو شیء کو جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کر دے۔

فصل بعید: وہ فصل ہے جو شیء کو جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کر دے۔

اعتراض: فصل بعید کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں، اس لیے کہ ناطق (جو
فصل قریب ہے انسان کے لیے) پر بھی صادق آتی ہے، کیونکہ ناطق جس طرح انسان کو
جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کرتا ہے اسی طرح انسان کو جنس بعید (جسم نامی)
کے مشارکات سے بھی ممتاز کرتا ہے۔

جواب: فصل بعید کی تعریف میں فقط کی قید مستتر ہے، اگر اس کا اعتبار و لحاظ کیا
جائے تو پھر معنی یہ ہوگا فصل بعید وہ فصل ہے جو ماہیت کو فقط جنس بعید کے مشارکات
سے ممتاز کرے، تو اس طرح ناطق پر فصل بعید کی تعریف صادق نہیں آئے گی، کیونکہ
ناطق انسان کو جنس قریب اور جنس بعید دونوں کے مشارکات سے ممتاز کرتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فَقَرِيبٌ ☆ كَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ حَيْثُ

مَيَّزُهُ عَنِ الْمَشَارِكَاتِ فِي جَنْسِهِ الْقَرِيبِ وَهُوَ الْحَيَوَانُ

ترجمہ: ماتن کا قول فَقَرِيبٌ: جیسے ناطق انسان کی طرف نسبت کرنے کے
ساتھ کیونکہ ناطق انسان کو اس کی جنس قریب کے مشارکات سے ممتاز کرتا
ہے اور وہ جنس قریب حیوان ہے۔

تشریح: كَالنَّاطِقِ بِالنِّسْبَةِ الْخ: سے غرض شارح فصل قریب کی مثال پیش کرنی
ہے اور فصل قریب کی تعریف اس مثال پر منطبق کرنی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ فَبَعِيدٌ ☆ كَالْحَسَّاسِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ حَيْثُ

مَيِّزُهُ عَنِ الْمُشَارِكَاتِ فِي الْجِنْسِ الْبَعِيدِ وَهُوَ الْجِسْمُ النَّامِي
ترجمہ: ماتن کا قول فَبَعِيدٌ جیسے حساس انسان کی طرف نسبت کرنے کے
ساتھ کیونکہ حساس انسان کو اس کی جنس بعید کے مشارکات سے ممتاز کرتا
ہے اور وہ جنس بعید جسم نامی ہے۔

تشریح: كَمَا لِحَسَّاسٍ بِالنِّسْبَةِ سے غرض شارح فصل بعید کی مثال پیش کرنی ہے
اور فصل بعید کی تعریف اس مثال پر منطبق کرنی ہے۔

﴿مَتْنٌ﴾ وَإِذَا نُسِبَ إِلَى مَا يُمَيِّزُهُ فَمَقْومٌ وَإِلَى مَا يُمَيِّزُهُ عَنْهُ فَمُقَسِّمٌ
ترجمہ: جب فصل کی نسبت کی جائے اس چیز (نوع) کی طرف جس کو یہ
ممتاز کرتی ہے تو یہ اس کے لیے مقوم ہے، اور اس چیز (جنس) کی طرف
جس سے ممتاز کرتی ہے تو یہ اس کے لیے مقسم ہے۔

تشریح: وَإِذَا نُسِبَ إِلَى مَا يُمَيِّزُهُ الْخ: سے غرض ماتن فصل کی ایک اور تقسیم کرنی
ہے اور یہ تقسیم نوع اور جنس کے تعلق پر مبنی ہے، اور اس تقسیم کے اعتبار سے فصل کی دو
قسمیں ہیں: (۱) فصل مقوم (۲) فصل مقسم۔

فصل کا جب تعلق نوع کے ساتھ ہوتا ہے تو مقوم کہلاتی ہے اور جب جنس کے
ساتھ ہوتا ہے تو مقسم کہلاتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَإِذَا نُسِبَ الْخ ☆ الْفَصْلُ لَهُ نِسْبَةٌ إِلَى الْمَاهِيَةِ
الَّتِي هُوَ مُخَصَّصٌ وَمُمَيِّزٌ لَهَا وَنِسْبَةٌ إِلَى الْجِنْسِ الَّذِي يُمَيِّزُ
الْمَاهِيَةَ عَنْهُ مِنْ بَيْنِ أَفْرَادِهِ فَهُوَ بِالْإِعْتِبَارِ الْأَوَّلِ يُسَمَّى مُقَوِّمًا لِأَنَّهُ
جُزْءُ الْمَاهِيَةِ وَمُحْصِلٌ لَهَا وَبِالْإِعْتِبَارِ الثَّانِي يُسَمَّى مُقَسِّمًا لِأَنَّهُ
يَنْصِمَامُهُ إِلَى هَذَا الْجِنْسِ وَجُودُهُ يُحْصِلُ قِسْمًا وَعَدَمُهُ يُحْصِلُ
قِسْمًا آخَرَ كَمَا تَرَى فِي تَقْسِيمِ الْحَيَوَانِ إِلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ
وَالْحَيَوَانِ الْغَيْرِ النَّاطِقِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَإِذَا نُسِبَ: فصل کی نسبت (کبھی تو) اس ماہیت

(نوع) کی طرف ہوتی ہے جسے یہ خاص کرنے والی اور ممتاز کرنے والی ہوتی ہے، اور (بکھی) نسبت اس جنس کی طرف ہوتی ہے کہ جس کے افراد کے درمیان سے فصل ماہیت (نوع) کو ممتاز کرتی ہے، پس پہلی نسبت کے اعتبار سے اس فصل کا نام مقوم رکھا جاتا ہے، کیونکہ یہ ماہیت کا جزء ہوتی ہے اور ماہیت کو حاصل کرنے والی ہوتی ہے، اور دوسری نسبت کے اعتبار سے اس فصل کا نام مقسم رکھا جاتا ہے، کیونکہ یہ فصل اس جنس کے ساتھ ملکر باعتبار وجود ایک قسم بناتی ہے اور دوسری قسم باعتبار عدم بناتی ہے، جس طرح کہ تو حیوان کی تقسیم میں حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف دیکھے گا۔

تشریح: الفصل لہ نسبتہ الی الخ: سے غرض شارح فصل کے تعلق کا بیان کرنا ہے شارح کہتے ہیں کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ بھی ہوتا ہے اور جنس کے ساتھ بھی ہوتا ہے، جب نوع کے ساتھ ہوتا ہے تو اس فصل کو فصل مقوم کہا جاتا ہے اور جب جنس کے ساتھ ہوتا ہے تو اس فصل کو فصل مقسم کہا جاتا ہے۔

لأنہ جزء الماہیۃ الخ: سے غرض شارح فصل مقوم کی وجہ تسمیہ بیان کرتی ہے، شارح کہتے ہیں کہ مقوم، قوام سے بنا ہے اور قوام کا معنی حقیقت و ماہیت ہے، چونکہ یہ فصل بھی نوع کی حقیقت و ماہیت کا جزء ہوتی ہے اور نوع کو دیگر انواع سے ممتاز کرنے والی ہوتی ہے، اس لیے اسے مقوم کہتے ہیں۔

جیسے ناطق انسان کے لیے فصل مقوم ہے کیونکہ یہ انسان کی حقیقت (حیوان ناطق) میں داخل ہے اور انسان کو دیگر انواع مثلاً فرس، غنم، بقر وغیرہ سے ممتاز کرنے والی ہے۔

لأنہ بانضمامہ الخ: سے غرض شارح فصل مقسم کی وجہ تسمیہ بیان کرتی ہے، شارح کہتے ہیں مقسم کا معنی تقسیم کرنے والا ہے، چونکہ یہ فصل بھی جنس کے ساتھ مل کر جنس کی ایک قسم وجودی اور ایک قسم عدی بناتی ہے اس لیے اس فصل کو فصل مقسم کہا جاتا

ہے، جیسے ناطق، حیوان کے ساتھ مل کر حیوان کو ناطق و غیر ناطق میں تقسیم کر دیتا ہے۔

﴿متن﴾ وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِيِّ مُقَوِّمٌ لِلْسَّافِلِ وَلَا عَكْسَ وَالْمُقَسِّمُ

بِالْعَكْسِ

ترجمہ: جو مقوم عالی کے لیے ہو وہ مقوم سافل کے لیے ہوگا اور اس کا عکس نہیں اور مقسم عکس کے ساتھ ہے۔

تشریح: وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِيِّ سے غرض بشارح فصل مقوم اور فصل مقسم کے متعلق دو

قاعدے بیان کرنے ہیں۔

﴿1﴾ ہر وہ فصل جو نوع عالی کو قوام دے گی (نوع عالی کی حقیقت میں داخل

ہوگی) وہی فصل نوع سافل کو قوام دے گی، لیکن اس کا عکس نہیں یعنی ہر وہ فصل جو نوع سافل کو قوام دے گی اس کا نوع عالی کو قوام دینا ضروری نہیں۔

﴿2﴾ ہر وہ فصل جو جنس سافل کے لیے مقسم ہوگی (جنس سافل کو تقسیم کرے

گی) وہی جنس عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی لیکن جو فصل جنس عالی کے لیے مقسم ہوگی اس کا جنس سافل کیلئے مقسم ہونا ضروری نہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِيِّ ☆ اللَّامُ لِلِاسْتِغْرَاقِ أَيْ كُلُّ فَصْلٍ

مُقَوِّمٌ لِلْعَالِيِّ فَهُوَ فَصْلٌ مُقَوِّمٌ لِلْسَّافِلِ لِأَنَّ مُقَوِّمَ الْعَالِيِّ جُزْءٌ

لِلْعَالِيِّ وَالْعَالِيُّ جُزْءٌ لِلْسَّافِلِ وَجُزْءُ الْجُزْءِ جُزْءٌ فَمُقَوِّمُ الْعَالِيِّ

جُزْءٌ لِلْسَّافِلِ ثُمَّ أَنَّهُ يُمَيِّزُ السَّافِلَ عَنْ كُلِّ مَا يُمَيِّزُ الْعَالِيَّ عَنْهُ

فَيَكُونُ جُزْءٌ مُمَيِّزًا لَهُ وَهُوَ الْمَعْنَى بِالْمُقَوِّمِ

ترجمہ: ماتن کا قول وَالْمُقَوِّمُ لِلْعَالِيِّ: لام استغراق کے لیے ہے یعنی ہر وہ

فصل جو عالی کے لیے مقوم ہے وہی فصل سافل کے لیے مقوم ہوگی، کیونکہ

عالی کی مقوم عالی کی جزء ہوتی ہے اور عالی سافل کا جزء ہوتی ہے، اور جزء

کی جزء، جزء ہوتی ہے، پس عالی کی مقوم سافل کی جزء ہے پھر بیشک وہ

فصل سافل کو ممتاز کر دیتی ہے ہر اس چیز سے جس سے عالی کو ممتاز کرتی

ہے، لہذا وہ فصل سافل کے لیے جزء اور ممیز ہوگی اور یہی معنی مقوم کا ہے۔

تشریح: اَللّٰمُ لِلّٰہِ سِتْغَرَّاقٌ: سے غرض شارح اس امر کا بیان کرتا ہے کہ متن میں مذکور العالی پر الف و لام استغراق کا ہے۔

اٰی کُلِّ فَصْلٍ مُّقْوَمٌ النّٰح: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ ماتن کا دعویٰ (ہر وہ فصل جو نوع عالی کو قوام دے گی وہی نوع سافل کو بھی قوام دے گی) ایک موجبہ کلیہ ہے۔

لَا نَ مُّقْوَمَ الْعَالِیِ النّٰح: سے غرض شارح باتن کے مذکورہ دعویٰ پر دلیل لانا ہے قبل از دلیل تمہیداً دو باتیں جان لیں۔

(۱) انسان سے جو کلیاں شروع ہوتی ہیں، ان میں سے ہر اوپر والی کلی نیچے والی کلی کی جزء ہوتی ہے، مثلاً جو ہر جسم مطلق کی جزء ہے، اور جسم مطلق جسم نامی کی جزء ہے، اور جسم نامی حیوان کی جزء ہے، اور حیوان انسان کی جزء ہے، لہذا ثابت ہوا کہ نوع عالی نوع سافل کی جزء ہے۔

(۲) جزء کی جزء ہوتی ہے۔

دلیل: ہر وہ فصل جو نوع عالی کو قوام دیتی ہے وہ نوع عالی کی جزء ہوتی ہے، اور نوع عالی نوع سافل کی جزء ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء کی جزء بھی جزء ہوتی ہے، لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ فصل مقوم جو نوع عالی جزء و ممیز ہے، وہی فصل نوع سافل کے لیے بھی جزء و ممیز ہوگی، کیونکہ نوع عالی نوع سافل کی جزء و ممیز ہے، جیسے حساس نوع عالی (حیوان) کے لیے مقوم ہے تو نوع سافل (انسان) کے لیے بھی مقوم ہے۔

ثُمَّ اَنَّهُ یُمَیِّزُ السَّافِلِ النّٰح: سے شارح کہتے ہیں، نوع عالی کو قوام دینے والی فصل جن جن چیزوں میں نوع عالی کو امتیاز دے گی، انہی چیزوں سے نوع سافل کو ممتاز کرے گی، مثلاً حساس نے انسان کو شجر و حجر وغیرہ جن چیزوں سے ممتاز کیا ہے، تو انہی چیزوں سے انسان کو بھی ممتاز کیا ہے۔

﴿شرح﴾ وَلِیَعْلَمَ اَنَّ الْمُرَادَ بِالْعَالِیِّ هٰہُنَا کُلُّ جِنْسٍ اَوْ نَوْعٍ یَّکُوْنُ

فَوْقَ الْاٰخَرَ سِوَاہٖ کَانَ قَوْفُہٗ اٰخَرًا وَلَمْ یَکُنْ وَکَذَا الْمُرَادُ بِالسَّافِلِ

كُلُّ جِنْسٍ أَوْ نَوْعٍ يَكُونُ تَحْتَ آخَرَ سِوَاءَ كَانَ تَحْتَهُ
آخَرًا أَوْ لَا تَحْتَى أَنَّ الْجِنْسَ الْمُتَوَسِّطَ عَالِيٍّ إِلَى مَا تَحْتَهُ وَسَافِلٍ
بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا فَوْقَهُ

ترجمہ: اور یہ بات جان لی جائے کہ یہاں عالی سے مراد ہر وہ جنس یا ہر وہ
نوع ہے جو کسی دوسری کے اوپر ہو خواہ اس کے اوپر کوئی اور ہو یا نہ ہو، اسی
طرح سافل سے مراد ہر وہ جنس یا نوع ہے جو کسی دوسری کے نیچے ہو خواہ
اس کے نیچے کوئی اور ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ جنس متوسط (جسم نامی) عالی ہے اپنے
ماتحت (حیوان) کے لیے اور (جسم نامی) سافل ہے اپنے مافوق (جسم
مطلق) کے اعتبار سے۔

تشریح: وَلْيُعْلَمَ أَنَّ الْمُرَادَ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا

ہے۔

اعتراض: ماتن کے قاعدہ (ہر وہ فصل جو نوع عالی توام دے گی وہی نوع سافل کو
بھی توام دے گی) سے نوع عالی اور سافل کا حال تو معلوم ہو گیا، لیکن عالی اور سافل
کے درمیان جو متوسطات ہیں ان کا حال معلوم نہیں ہوا۔

جواب: ماقبل میں آپ نے جو نوع عالی اور نوع سافل کی تعریفات پڑھی ہیں، وہ
یہاں مراد نہیں، اور جو یہاں مراد ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں، یعنی ماقبل میں آپ نے
نوع عالی اور نوع کی تعریف یوں کی تھی کہ نوع عالی وہ نوع ہے کہ جس کے اوپر کوئی
نوع نہ ہو، اور نوع سافل وہ نوع ہے کہ جس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو، جبکہ یہاں پر نوع
عالی اور نوع سافل سے مراد یہ معنی نہیں، بلکہ یہاں عالی سے مراد وہ نوع جو کسی کے اوپر
ہو خواہ اس کے اوپر کوئی نوع ہو یا نہ ہو، اور سافل سے مراد وہ نوع ہے جو کسی کے نیچے
ہو خواہ اس کے نیچے کوئی اور ہو یا نہ ہو، نوع عالی اور نوع سافل کے اس معنی کے اعتبار
سے متوسطات بھی نوع عالی اور نوع سافل ہوں گی، جیسے جسم نامی اور حیوان متوسطات
ہیں یہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے نوع عالی ہیں اور اپنے مافوق کے اعتبار سے نوع

سافل ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَا عَكْسَ ☆ اَيُّ كَلِيًّا بِمَعْنَى اَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَا لِلْسَّافِلِ مُقَوِّمًا لِلْعَالِيِّ فَإِنَّ النَّاطِقَ مُقَوِّمٌ لِلْسَّافِلِ الَّذِي هُوَ الْإِنْسَانُ وَلَيْسَ مُقَوِّمًا لِلْعَالِيِّ الَّذِي هُوَ الْحَيَوَانُ

ترجمہ: ماتن کا قول وَلَا عَكْسَ: یعنی کلی طور پر عکس نہیں، اس معنی کے ساتھ کہ ہر سافل کا مقوم عالی کا مقوم نہیں ہوتا، کیونکہ ناطق سافل کے لیے مقوم ہے جو کہ انسان ہے، اور عالی کے لیے مقوم نہیں ہے جو کہ حیوان ہے۔

تشریح: اَيُّ كَلِيًّا بِمَعْنَى الخ سے غرض شارح ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن رحمہ اللہ نے کہا کہ الْمُقَوِّمُ لِلْعَالِيِّ مُقَوِّمٌ لِلْسَّافِلِ کا عکس نہیں، حالانکہ اس کا عکس آتا ہے، کیونکہ یہ موجب کلیہ ہے اور موجب کلیہ کا عکس مناطقہ کے ہاں موجب جزئیہ، یعنی بَعْضُ الْمُقَوِّمِ لِلْسَّافِلِ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِيِّ آتا ہے، جیسے حساس سافل (انسان) کی جزء و میتر ہے، اسی طرح عالی (حیوان) کی جزء و میتر بھی ہے۔

جواب: عکس دو قسم پر ہے، (1) عکس منطقی (2) عکس لغوی: یہاں پر عکس منطقی کی نفی نہیں بلکہ عکس لغوی کی نفی ہے، اور وہ موجب کلیہ آتا ہے، لہذا مطلب یہ ہوا کہ كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْسَّافِلِ مُقَوِّمٌ لِلْعَالِيِّ یہ عکس نہیں آتا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَكْسِ ☆ اَيُّ كُلُّ مُقَسِّمٍ لِلْسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِيِّ وَلَا عَكْسَ اَيُّ كَلِيًّا اَمَّا الْاَوَّلُ فَلِأَنَّ السَّافِلَ قِسْمٌ مِّنَ الْعَالِيِّ فَكُلُّ فَصْلٍ حَصَلَ لِلْسَّافِلِ قِسْمًا فَقَدْ حَصَلَ لِلْعَالِيِّ قِسْمًا لِأَنَّ قِسْمَ الْقِسْمِ قِسْمٌ وَّ اَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ الْحَيَّاسَ مِثْلًا مُقَسِّمٌ لِلْعَالِيِّ الَّذِي هُوَ الْجِسْمُ النَّامِيٌّ وَلَيْسَ مُقَسِّمًا لِلْسَّافِلِ الَّذِي هُوَ الْحَيَوَانُ

ترجمہ: ماتن کا قول وَالْمُقَسِّمُ بِالْعَكْسِ: یعنی ہر وہ فصل جو سافل کے لیے

مقسم ہے وہی عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی، اس کے برعکس نہیں ہوگا، یعنی کلی طور پر، بہر حال پہلا دعویٰ اس لیے کیونکہ سافل عالی کی قسم ہے، پس ہر وہ فصل جو سافل کی قسم بنائے گی وہی عالی کی قسم بنائے گی، کیونکہ قسم کا قسم قسم ہوتا ہے، بہر حال دوسرا دعویٰ اس لیے کہ مثلاً حساس عالی کے لیے مقسم ہے جو کہ جسم نامی ہے، نہیں ہے مقسم سافل کے لیے جو کہ حیوان ہے۔

تشریح: اِی کُلُّ مُقَسِّمٍ اِلَیْہِ غَرَضٍ شَارِحٍ قَوْلِ مَاتِنٍ بِالْعَكْسِ کا مطلب بیان کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ بِالْعَكْسِ کا مطلب یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو جنس سافل کو تقسیم کرنے والی ہوگی وہی جنس عالی کو تقسیم کرنے والی ہوگی، لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر وہ فصل جو جنس عالی کو تقسیم کرنے والی ہو وہ جنس سافل کو بھی تقسیم کرنے والی ہو۔ اِی کُلِّیًّا: بے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ کُلُّ مُقَسِّمٍ لِّلْسَافِلِ مُقَسِّمٌ لِّلْعَالِیِّ کا عکس نہیں آتا حالانکہ اس کا عکس آتا ہے، کیونکہ یہ موجب کلیہ ہے اور موجب کلیہ کا عکس مناطہ کے ہاں موجب جزئیہ، یعنی بَعْضُ الْمُقَسِّمِ لِّلْعَالِیِّ مُقَسِّمٌ لِّلْسَافِلِ جیسے ناطق علی یعنی جو ہر کے لیے مقسم ہے تو سافل یعنی حیوان کے لیے بھی مقسم ہے۔

جواب: عکس دو قسم پر ہے، (۱) عکس منطقی (۲) عکس لغوی: یہاں پر عکس منطقی کی نفی نہیں بلکہ عکس لغوی کی نفی ہے، اور وہ موجب کلیہ آتا ہے، لہذا مطلب یہ ہوا کہ کُلُّ مُقَسِّمٍ لِّلْعَالِیِّ مُقَسِّمٌ لِّلْسَافِلِ یہ عکس نہیں آتا۔ جیسے قابل ابعاد مثلاً عالی یعنی جو ہر کے لیے مقسم ہے، لیکن سافل یعنی جسم مطلق کے لیے مقسم نہیں، بلکہ مقوم ہے۔

اَمَّا الْاَوَّلُ فَلَا تَالِیْہِ: سے غرض شارح ماتن کے پہلے دعویٰ (ہر وہ فصل جو جنس سافل کو تقسیم کرے گی وہی فصل جنس عالی کو بھی تقسیم کرے گی) پر دلیل دیتا ہے۔

دلیل: کیونکہ وہ فصل جو سافل کے مقسم ہوگی وہ سافل کی قسم ہوتی ہے، اور سافل عالی کی قسم ہوتی ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ قسم کا قسم بھی قسم ہوتا ہے، لہذا جو فصل جنس سافل کے لیے مقسم ہوگی وہی فصل جنس عالی کے لیے بھی مقسم ہوگی جیسے حساس جنس

سافل (حیوان) کے لیے مقسم ہے بایں طور پر کہ حساس نے حیوان کو دو قسموں یعنی حیوان حساس اور حیوان غیر حساس میں تقسیم کر دیا اسی طرح حساس نے جنسِ عالی یعنی جسم مطلق کو تقسیم کر دیا جسم مطلق حساس اور جسم مطلق غیر حساس کی طرف۔

وَأَمَّا الثَّانِي فَلَا تَخ: سے عرض شارح ماتن کے دوسرے دعویٰ یعنی وَلَا عَكْسَ (یہ ضروری نہیں کہ جو فصل جنسِ عالی کو تقسیم کرے وہ جنسِ سافل کو بھی تقسیم کرے) پر دلیل دینا ہے۔

دلیل: جیسے حساس یہ جنسِ عالی یعنی جسم نامی کے لیے مقسم ہے کیونکہ اسے دو قسموں یعنی جسم نامی حساس اور جسم نامی غیر حساس کی طرف تقسیم کرتا ہے، لیکن یہی حساس جنسِ سافل یعنی حیوان کے لیے مقسم نہیں، بلکہ اس کے لیے مقوم ہے، کیونکہ یہ اس کی حقیقت میں داخل ہے۔

﴿مَتْنُ﴾ الرَّابِعُ الْخَاصَّةُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَى مَا تَحْتَ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ

ترجمہ: چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ وہ کلی ہے، جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور فقط ایک حقیقت کے تحت واقع ہونے والے افراد پر بولی جائے۔

تشریح: الرَّابِعُ الْخَاصَّةُ وَهُوَ الْخ: سے عرض ماتن کلیاتِ خمسہ میں چوتھی کلی کی تعریف کرتی ہے۔

فائدہ: اس تعریف میں الْخَارِجُ کا موصوف الکلّی بمحذوف ہے جو کہ جنس ہے اور معترف غیر معرف سب کو شامل ہے۔

الْخَارِجُ: پہلی قید اور پہلی فصل ہے اس سے نوع، جنس اور فصل تعریف خاصہ سے خارج ہو گئے کیونکہ یہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں۔

الْمَقُولُ عَلَى مَا تَحْتَ: یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس سے عرض عام تعریف خاصہ سے خارج ہو گیا کیونکہ یہ مختلف حقیقت والے افراد پر بولا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَهُوَ الْخَارِجُ أَيُّ الْكُلِّيِّ الْخَارِجُ فَإِنَّ الْمَقْسَمَ مُعْتَبَرٌ فِي جَمِيعِ مَفْهُومَاتِ الْأَقْسَامِ اعْلَمْ أَنَّ الْخَاصَّةَ تَنْقَسِمُ إِلَى خَاصِّهِ شَامِلَةٍ لِجَمِيعِ مَا هِيَ خَاصَّةٌ لَهُ كَالْكَاتِبِ بِالْقُوَّةِ لِلْإِنْسَانِ وَإِلَى غَيْرِ شَامِلَةٍ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهِ كَالْكَاتِبِ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ ترجمہ: ماتن کا قول وَهُوَ الْخَارِجُ: یعنی وہ کلی جو (اپنے افراد کی حقیقت سے) خارج ہو، کیونکہ مقسم کا اقسام کے تمام مفہومات میں اعتبار سے ہوتا ہے، جان لے کہ خاصہ منقسم ہوتا ہے ایسے خاصہ کی طرف جو اس حقیقت کے تمام افراد کو شامل ہو جس کا وہ خاصہ ہے، جیسے کاتب بالقوة انسان کے لیے اور ایسے خاصہ کی طرف (منقسم ہوتا ہے) جو اس حقیقت کے تمام افراد کو شامل نہ ہو جیسے کاتب بالفعل انسان کے لیے۔

تشریح: آی الْكُلِّيُّ الْخَارِجُ الخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا

ہے۔

سوال: قول ماتن الْخَارِجُ صیغہ صفت ہے، اور ہر صیغہ صفت کا کوئی نہ کوئی موصوف ہوتا ہے اس کا موصوف کیا ہے؟

جواب: الْخَارِجُ کا موصوف الْكُلِّيُّ ہے اصل میں الْكُلِّيُّ الْخَارِجُ ہے۔

فَإِنَّ الْمَقْسَمَ مُعْتَبَرُ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: الْخَارِجُ کے موصوف الْكُلِّيُّ ہونے پر کیا دلیل ہے؟

جواب: کلی مقسم ہے اور خاصہ اسکی قسم ہے، اور قاعدہ یہ ہے مقسم کا اپنی اقسام

میں اعتبار ہوتا ہے، تو جب خاصہ کلی کی قسم ہے تو پھر اس میں کلی کا ہی اعتبار ہوگا۔

اعْلَمْ أَنَّ الْخَاصَّةَ الْخ: سے غرض شارح خاصہ کی ایک اور تقسیم کرنی ہے جو ماتن

نے نہیں کی تھی، شارح کہتے ہیں کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں (1) خاصہ شاملہ (2) خاصہ غیر شاملہ

خاصہ شاملہ: وہ خاصہ ہے جو اس شے کے تمام افراد کو شامل ہو جیسے

کاتب بالقوہ انسان کے لیے خاصہ شاملہ ہے کیونکہ انسان کے تمام افراد میں کتابت کی صلاحیت موجود ہے۔

خاصہ غیر شاملہ: وہ خاصہ ہے جو اس شے کے تمام افراد کو شامل نہ ہو، جیسے کاتب بالفعل انسان کے لیے خاصہ غیر شاملہ ہے کیونکہ انسان کے تمام افراد بالفعل کاتب نہیں،

فائدہ: کاتب بالفعل کا مطلب یہ ہے کہ جو تین زمانوں میں سے کسی ایک زمانے میں کتابت کرے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ ☆ نَوْعِيَّةٌ أَوْ جِنْسِيَّةٌ فَأَلَاوُلُ خَاصَّةُ النَّوْعِ وَالثَّانِي خَاصَّةُ الْجِنْسِ وَالْمَاشِي خَاصَّةُ لِلْحَيَوَانِ وَعَرَضٌ عَامٌّ لِلْإِنْسَانِ فَافْهَمْ

ترجمہ: ماتن کا قول حَقِيقَةٌ وَاحِدَةٌ: نوعیہ ہو یا جنسیہ پس پہلی خاصہ النوع ہے اور دوسری خاصہ الجنس ہے پس ماشی حیوان کے لیے خاصہ ہے اور انسان کے لیے عرض عام ہے، پس تو سمجھ لے۔

تشریح: نَوْعِيَّةٌ أَوْ جِنْسِيَّةٌ الخ: سے عرض شارح ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔
اعتراض: خاصہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے، کیونکہ یہ ماشی (جو کہ عرض عام ہے) پر بھی منطبق ہوتی ہے، کیونکہ وہ بھی ایک حقیقت یعنی حیوان پر بولا جاتا ہے۔

جواب: تعریف خاصہ میں لفظ حقیقت واحدہ عام ہے خواہ وہ حقیقت واحدہ نوعیہ ہو حقیقت واحدہ جنسیہ ہو اگر حقیقت واحدہ نوعیہ ہو تو اسے خاصہ النوع کہتے ہیں، اور اگر حقیقت واحدہ جنسیہ ہو تو اسے خاصہ الجنس کہتے ہیں، لہذا ماشی خاصہ الجنس میں داخل ہے، کیونکہ وہ حقیقت واحدہ جنسیہ یعنی حیوان پر بولا جاتا ہے، لیکن جب وہ انسان پر بولا جائے تو پھر خاصہ نہیں ہوگا، بلکہ عرض عام ہوگا، کیونکہ اس وقت وہ حقیقت واحدہ پر نہیں بلکہ فرس، غنم، بقر وغیرہ متعدد حقیقتوں پر بولا جائے گا۔

فَافْهَمُ: سے غرض شارح ایک اعتراض کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

اعتراض: آپ نے کہا کہ ماشی خاصہ بھی ہے اور عرض عام بھی ہے، حالانکہ خاصہ اور عرض عام کلی عرضی کی قسمیں ہیں، اور اقسام باہمی قسم و مخالف ہوتیں ہیں، اور کل واحد میں جمع نہیں ہو سکتیں، یہ دونوں کیسے جمع ہو گئیں؟

جواب: دو مقابل و مخالف چیزوں کا کل واحد میں جمع ہونا ایک اعتبار سے ممتنع ہے، دو اعتباروں سے ممتنع و محال نہیں ہے، اور یہاں بھی دو اعتبار ہیں، اس طرح کہ ماشی عرض عام ہے انسان کے اعتبار سے، اور خاصہ ہے حیوان کے اعتبار سے۔

﴿متن﴾ الْخَامِسُ الْعَرَضُ الْعَامُ وَهُوَ الْخَارِجُ الْمَقُولُ عَلَيْهَا

وَعَلَى غَيْرِهَا

ترجمہ: پانچویں کلی عرض عام ہے اور وہ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اس حقیقت پر اور اس الْخَامِسُ الْعَرَضُ الْحَقِيقَةُ کے غیر پر بولی جائے۔

تشریح: الْعَرَضُ الْعَامُ الخ: سے غرض ماتن بِسْمِ اللَّهِ کلیات خمسہ میں سے پانچویں کلی کی تعریف کرنا ہے کہ عرض عام وہ کلی عرضی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایک حقیقت والے افراد پر بھی بولی جائے اور مختلفہ الحقائق پر بولی جائے جیسے ماشی انسان پر بھی بولا جاتا ہے اور فرس، غنم اور دیگر حیوانات پر بھی بولا جاتا ہے۔

فائدہ: اس تعریف میں الْخَارِجُ: کا موصوف الْكُلِّي: محذوف ہے جو کہ جنس ہے جو کہ معرفت غیر معرفت سب کو شامل ہے۔

الْخَارِجُ: پہلی قید اور پہلی فصل ہے اس سے نوع، جنس اور فصل تعریف عرض عام سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہیں۔

الْمَقُولُ عَلَيْهَا وَعَلَى غَيْرِهَا: یہ دوسری قید اور دوسری فصل ہے اس سے خاصہ خارج ہو گیا کیونکہ وہ ایک حقیقت والے افراد پر بولا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَعَلَى غَيْرِهَا: كَمَا لَمَّا شِئِيَ يُقَالُ عَلَى حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ

وَعَلَىٰ غَيْرِهَا مِنَ الْحَقَائِقِ الْحَيَوَانِيَّةِ

ترجمہ: ماتن کا قول 'وَعَلَىٰ غَيْرِهَا' جیسے ماشی انسان کی حقیقت پر اور اس کے علاوہ حقائق حیوانیہ پر بولا جاتا ہے۔

تشریح: کَالْمَاشِي يُقَالُ الْخ: سے غرض شارح عرض عام کی مثال بیان کرنا ہے کہ جیسے ماشی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہے انسان پر بھی بولا جاتا ہے اور دیگر حیوانات پر بھی بولا جاتا ہے۔

فائدہ: عرض عام كَيْفَ هُوَ کے جواب میں بولا جاتا ہے۔ جیسے كَيْفَ هُوَ؟ جواباً کہا جاتا ہے هُوَ مَاشِي۔

﴿مَتْن﴾ وَكُلٌّ مِنْهُمَا إِنْ امْتَنَعَ انْفِكَائُهُ عَنِ الشَّيْءِ فَلَا زِمٌ بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَاهِيَةِ أَوْ الْوُجُودِ بَيْنَ يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ أَوْ مِنْ تَصَوُّرِ هَمَّا الْجَزْمُ بِاللَّزْمِ غَيْرِ بَيْنَ بِخِلَافِهِ وَإِلَّا فَعَرَضٌ مُفَارِقٌ يَدُومُ أَوْ يَزُولُ بِسُرْعَةٍ أَوْ بَطْوَةٍ

ترجمہ: ان دونوں (خاصہ اور عرض عام) میں سے ہر ایک اگر اس کا شئی سے جدا ہونا ممتنع ہے تو لازم ہے۔ (پھر لازم کی دو صورتیں ہیں کہ وہ) ماہیت کی طرف نظر کرنے کے ساتھ ہے یا وجود کی طرف نظر کرنے کے ساتھ ہے۔ (پھر وہ) لازم بین ہے (اگر) اس (لازم) کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آئے یا لازم اور ملزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل ہو۔ غیر بین ہے (اگر) لازم بین کے برخلاف ہو۔ ورنہ عرض مفارق ہے جو دائمی ہوگا یا زائل ہو جائے گا۔ جلدی زائل ہوگا یا دیر کے ساتھ زائل ہوگا۔

تشریح: وَكُلٌّ مِنْهُمَا الْخ: سے غرض ماتن خاصہ اور عرض عام دونوں کی اکٹھی تقسیم کرنا ہے۔ ماتن فرماتے ہیں جس ماہیت کا خاصہ ہو یا جس ماہیت کا عرض عام ہو تو اس ماہیت سے اس خاصہ یا عرض عام کا جدا ہونا محال ہوگا یا نہیں۔ اگر محال ہو تو اس خاصہ یا

عرض عام کو عرض لازم کہتے ہیں۔ اور اگر محال نہ ہو تو اس خاصہ یا عرض عام کو عرض مفارق کہتے ہیں۔

بِالنَّظَرِ إِلَى الْخ: سے عرض ماتن عرض لازم کی تقسیم کرنا ہے ماتن فرماتے ہیں عرض لازم خواہ خاصہ ہو یا عرض عام ہو جس کا وہ لازم ہے یا تو اس کی ماہیت کو لازم ہو گا یا اس کے وجود کو لازم ہو گا۔ اگر عرض لازم شے کی ماہیت کو لازم ہو تو اسے لازم الماہیت کہتے ہیں۔ اور اگر وجود کو لازم ہو تو اسے لازم الوجود کہتے ہیں۔

بَيِّنُ يُلْزَمُ الْخ: سے عرض ماتن لازم کی دوسری تقسیم کرنا ہے ماتن کہتے ہیں لازم کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو وہ لازم بین ہو گا یا غیر بین ہو گا۔ پھر لازم بین کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو لازم بین وہ لازم ہے کہ جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آئے۔ اور یا لازم بین وہ لازم ہے کہ ملزوم اور لازم دونوں کے تصور کے بعد ان کے درمیان تلازم کا یقین آئے۔ اسی طرح لازم غیر بین کی بھی دو قسمیں ہیں کہ یا تو لازم غیر بین وہ لازم ہے کہ جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم نہ آئے۔ اور یا لازم غیر بین وہ لازم ہے کہ ملزوم اور لازم دونوں کے تصور کے بعد ان کے درمیان تلازم کا یقین نہ آئے۔

وَالْأَفْعَرَضُ مُفَارِقُ: سے عرض ماتن عرض مفارق کی تعریف کرنا ہے۔ ماتن کہتے ہیں کہ عرض مفارق وہ خاصہ یا عرض عام ہے کہ جس کا اپنی ماہیت سے جدا ہونا محال نہ ہو۔

يَسْذُومُ الْخ: سے ماتن عرض مفارق کی تقسیم کر رہے ہیں۔ ماتن کہتے ہیں عرض مفارق کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو عرض مفارق اپنے معروض سے کبھی بھی جدا ہوتا ہی نہیں یعنی جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن ہمیشہ عرض مفارق خواہ خاصہ ہو یا عرض عام اپنے معروض کے ساتھ رہتا ہے، زائل نہیں ہوتا۔ اسے ناقابل زوال کہتے ہیں یا پھر عرض مفارق اپنے معروض سے زائل ہو جاتا ہے۔ اسے قابل زوال کہتے ہیں۔

أَوْ يَسْزُولُ الْخ: سے ماتن عرض مفارق قابل زوال کی تقسیم کر رہے ہیں ماتن کہتے

ہیں وہ عرض مفارق جو اپنے معروض سے زائل ہو جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں کہ یا تو عرض مفارق معروض سے جلدی جدا ہو جاتا ہے۔ اسے سریع الزوال کہتے ہیں۔ یا پھر عرض مفارق معروض سے دیر سے جدا ہوتا ہے۔ اسے بطی الزوال کہتے ہیں۔ ☆

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَكُلٌّ مِنْهُمَا ☆ آيٌ كُلٌّ وَاحِدٌ مِنَ الْخَاصَّةِ

وَالْعَرَضِ الْعَامِ وَبِالْجُمْلَةِ الْكُلِّيُّ الَّذِي هُوَ عَرَضِيٌّ لَا فُرَادِيٍّ أَمَّا

لَا زِمٌ أَوْ مُفَارِقٌ إِذَا لَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ لَا يَسْتَحِيلَ انْفِكَائُهُ عَنْ

مَعْرُوضِهِ أَوْ لَا فَالْأَوَّلُ هُوَ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي هُوَ الثَّانِي

ترجمہ: ماتن کا قول وَكُلٌّ مِنْهُمَا: یعنی خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک

الاختصار وہ کلی جو اپنے افراد کے لیے عرضی ہے وہ یا لازم ہوگی یا مفارق

ہوگی کیونکہ وہ کلی عرضی اس بات سے خالی نہیں ہوگی کہ یا تو اس کا اپنے

معروض سے جدا ہونا محال ہوگا یا نہیں۔

تشریح: آيٌ كُلٌّ وَاحِدٌ: سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ متن

میں مذکور لفظ كُلٌّ پر تنوین، مضاف الیہ کے عوض ہے۔ اور مضاف الیہ لفظ وَاحِدٌ ہے جو

کہ محذوف ہے۔

مِنَ الْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ: سے غرض شارح متن میں مذکور ضمیر هُمَا کا مرجع

بیان کرنا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کا مرجع خاصہ اور عرض عام ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ الْكُلِّيُّ الْخ: سے غرض شارح کچھ معمولی تغیر کے ساتھ خلاصہ کلام

ماتن کی تقریر کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ کلی عرضی دو حال سے خالی نہیں ہوگی لازم ہو

گی یا مفارق ہوگی۔

إِذَا لَا يَخْلُو أَمَّا الْخ: سے غرض شارح مذکورہ نظریہ مصنف پر دلیل لانا ہے، شارح

کہتے ہیں کہ کلی عرضی کی دو ہی صورتیں ہیں کہ یا تو اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال

و ممتنع ہوگا یا نہیں، بصورت اول عرض لازم اور بصورت ثانی عرض مفارق۔

﴿شرح﴾ ثُمَّ الْإِلَازِمُ يَنْقَسِمُ بِتَقْسِيمَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنَّ لَزِمَ الشَّيْءِ

إِمَّا لَا زِمَ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِ الْمَاهِيَةِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ خُصُوصِ
وُجُودِهَا فِي الْخَارِجِ أَوْ فِي الذَّهْنِ وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَ هَذَا الشَّيْءُ
بِحَيْثُ كُلَّمَا تَحَقَّقَ فِي الذَّهْنِ أَوْ فِي الْخَارِجِ كَانَ هَذَا اللَّازِمُ
ثَابِتًا لَهُ وَإِمَّا لَا زِمَ لَهُ بِالنَّظَرِ إِلَى وُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ أَوْ الذَّهْنِيِّ
فَهَذَا الْقِسْمُ بِالْحَقِيقَةِ قِسْمَانِ حَاصِلَانِ فَأَقْسَامُ اللَّازِمِ بِهَذَا
لِتَقْسِيمِ ثَلَاثَةٌ لَا زِمَ الْمَاهِيَةِ كَزَوْجِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ وَلَا زِمَ الْوُجُودِ
الْخَارِجِيِّ كَاخْرَاقِ النَّارِ وَلَا زِمَ الْوُجُودِ الذَّهْنِيِّ كَكَوْنِ حَقِيقَةِ
الْإِنْسَانِ كُليَّةً فَهَذَا الْقِسْمُ يُسَمَّى مَعْقُولًا ثَانِيًا أَيْضًا

ترجمہ: پھر لازم دو تقسیموں کے ساتھ منقسم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ شے کا لازم یا تو شے کو محض ماہیت کے اعتبار سے لازم ہوگا قطع نظر اس کے وجود خارجی اور وجود ذہنی کی خصوصیت کے۔ اور یہ بایں طور پر ہوگا کہ شے جب بھی ذہن میں یا خارج میں پائی جائے تو یہ لازم اس کے لیے ثابت ہو جائے، یا پھر شے کا لازم شے کو اس کے وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو یہ قسم (ثانی) درحقیقت دو قسمیں ہیں جو حاصل ہوئی ہیں۔ (الغرض) اس تقسیم کے ذریعے (لازم کی) تین قسمیں ہیں:

(1) لازم الماہیت: جیسے چار کا جفت ہونا (2) لازم وجود خارجی: جیسے آگ

کا جلانا (3) لازم وجود ذہنی: انسان کی حقیقت کا کلی ہونا۔ پس اس

قسم (ثالث) کو معقول ثانی بھی کہا جاتا ہے۔

تشریح: ثُمَّ اللَّازِمُ يَنْقَسِمُ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ ماتن نے عرض لازم کی

دو تقسیمیں کی ہیں۔ پہلی تقسیم لازم الماہیت اور لازم الوجود کی طرف ہے۔

لازم الماہیت: اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کی طبیعت اور ماہیت کو لازم

ہو قطع نظر شے کے وجود خارجی اور وجود ذہنی کے۔ یعنی شے اگر خارج میں پائی جائے تو

بھی اسے لازم ہو، ذہن میں پائی جائے تو پھر بھی اسے لازم ہو۔ جیسے زوجیت اربعہ کو

لازم ہے، اربعہ خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں، اس کی حقیقت و ماہیت کو جفت ہونا لازم ہے۔

لازم الوجود: اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کو اس وجود خارجی یا وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو۔

فہذا الْقِسْمُ بِالْحَقِيقَةِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوالیہ مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: عرض لازم کی یہ تقسیم ثلاثیہ ہے یعنی تین اقسام (لازم الماہیت، لازم وجود خارجی، لازم وجود ذہنی) پر مشتمل ہے تو پھر ماتن نے تقسیم ثلاثیہ سے تقسیم ثنائیہ (دو قسموں پر مشتمل تقسیم) کی طرف عدول کیوں کیا؟

جواب: ماتن نے تقسیم ثلاثیہ سے تقسیم ثنائیہ کی طرف عدول نہیں کیا بلکہ ماتن کی اس تقسیم اول میں قسم ثانی (لازم الوجود) درحقیقت دو قسمیں ہیں، جن کو ماتن نے اختصار کے پیش نظر عبارت واحدہ میں تحریر فرمایا ہے۔ ان دو قسموں کو ملاحظہ فرمائیے۔

(1) **لازم وجود خارجی:** اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کو اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے لازم ہو وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم نہ ہو۔ جیسے جلانا آگ کو آگ کے خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے لازم ہے ذہن میں لاکھ بار آگ کا تصور کیا جائے وہ نہیں جلاتی۔ یعنی آگ جلاتی تب ہے جب خارج میں پائی جائے۔

(2) **لازم وجود ذہنی:** اس لازم کو کہتے ہیں جو شے کو اس کے وجود ذہنی کے اعتبار سے لازم ہو، وجود خارجی کے اعتبار سے لازم نہ ہو۔ جیسے کلی ہونا انسان کو اس کے ذہن میں پائے جانے کے اعتبار سے لازم ہے خارج میں پائے جانے کے اعتبار نہیں۔ یعنی اگر انسان کو ذہن میں سوچیں تو کلی ہے کیونکہ اس کا اطلاق افراد کثیرہ پر ہوگا۔ لیکن خارج میں دیکھیں! تو انسان زید، عمرو، بکرو وغیرہ کی صورت میں ہے جو کہ جزئی ہیں کلی نہیں۔ فَاَقْسَامُ الْاَلْاَزْمِ بِهَذَا الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی اس تقسیم اول کے اعتبار سے لازم کی تین قسمیں ہو گئیں۔

(1) لازم الماہیت (2) لازم وجود خارجی (3) لازم وجود ذہنی۔

فَهَذَا الْقِسْمُ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ لازم وجود ذہنی کو مناطقہ **معقول** **ثانی** بھی کہتے ہیں۔ یعنی یہ وہ لازم ہے کہ جس کو عقل ثانیاً تصور کرتی ہے۔ جیسے مذکورہ مثال میں پہلے عقل نے انسان کا تصور کیا پھر ثانیاً اس کے کلی ہونے کا تصور کیا۔

﴿شرح﴾ وَالثَّانِي أَنَّ لِلْأَزْمِ أَمَّا بَيْنَ أَوْ غَيْرُ بَيْنٍ وَالْبَيْنُ لَهُ مَعْنِيَانِ أَحَدُهُمَا الَّذِي يُلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ كَمَا يُلْزَمُ تَصَوُّرُ الْبَصَرِ مِنْ تَصَوُّرِ الْعَمَى فَهَذَا مَا يُقَالُ بَيْنَ بِالْمَعْنَى الْأَخْصِ وَحِينَئِذٍ فَغَيْرُ الْبَيْنِ هُوَ الْأَزْمُ الَّذِي لَا يُلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ كَمَا لِكِتَابَةِ بِالقُوَّةِ لِلْإِنْسَانِ

ترجمہ: اور دوسری تقسیم یہ ہے کہ لازم یا بین ہوگا یا غیر بین! اور لازم بین کے دو معنی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور لازم آئے۔ جس طرح بصر کا تصور عمی کے تصور سے لازم آتا ہے۔ پس یہی وہ لازم ہے کہ جسے بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے۔ اور اس وقت غیر بین وہ لازم ہوگا کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور لازم نہ آئے جیسے کتابت بالقوة انسان کیلئے۔

تشریح: وَالثَّانِي أَنَّ الْأَزْمِ الْخ: سے غرض شارح متن میں مذکور عرض لازم کی دو تقسیموں میں سے تقسیم ثانی کا ذکر کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں لازم کی دو قسمیں ہیں۔ (1) لازم بین (2) لازم غیر بین۔

وَالْبَيْنُ لَهُ مَعْنِيَانِ: سے شارح کہتے ہیں لازم بین کے دو معنی ہیں۔ پہلا معنی یہ ہے ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور آئے۔ (اس لازم بین کو لازم بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے) جیسے عمی کو بصر لازم ہے۔ تو عمی کے تصور سے بصر کا تصور لازماً آتا ہے کیونکہ عمی کا معنی ہے عدم البصر (بصر کا نہ ہونا) قاعدہ یہ ہے کہ شے کی نفی سے شے کا تصور ضرور آتا ہے لہذا بصر کی نفی سے بصر کا تصور ضرور آئے گا۔

وَ حِينَئِذٍ فَغَيْرُ الْبَيْنِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ لازم بین کے مقابلے

میں لازم غیر بین یہ ہوگا کہ ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور نہ آئے جیسے کاتب بالقوۃ انسان کو لازم ہے، لیکن انسان (حیوان ناطق) کے تصور سے کاتب بالقوۃ کا تصور نہیں آتا۔ ☆

﴿شرح﴾ وَالثَّانِي مِنْ مَعْنَى الْبَيِّنِ هُوَ الَّذِي يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهِ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ وَالنِّسْبَةِ بَيْنَهُمَا الْجَزْمُ بِاللَّزُومِ كزَوْجِيَةِ الْأَرْبَعَةِ فَإِنَّ الْعَقْلَ بَعْدَ تَصَوُّرِ الْأَرْبَعَةِ وَالزَّوْجِيَةِ وَنِسْبَةِ الزَّوْجِيَةِ إِلَيْهَا يَحْكُمُ جَزْمًا بِأَنَّ الزَّوْجِيَةَ لَازِمَةٌ لَهَا وَذَلِكَ يُقَالُ لَهُ الْبَيِّنُ بِأَنَّ لِمَعْنَى الْأَعْمِ وَحِينَئِذٍ فَغَيْرُ الْبَيِّنِ هُوَ اللَّازِمُ الَّذِي لَا يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِهِ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ وَالنِّسْبَةِ بَيْنَهُمَا الْجَزْمُ بِاللَّزُومِ كَمَا لِحُدُوثِ الْعَالَمِ

ترجمہ: لازم بین کا دوسرا معنی یہ ہے کہ ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم کے تصور سے اور ان دونوں (لازم و ملزوم) کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین لازم آئے جیسے چار کا جفت ہونا کیونکہ عقل اربعہ، زوجیت اور زوجیت کی نسبت جو اربعہ کی طرف ہے ان کے تصور کے بعد یہ یقینی حکم لگاتی ہے کہ زوجیت اربعہ کو لازم ہے یہ لازم بین وہی ہے جسے بین بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے اور اس وقت لازم غیر بین وہ لازم ہوگا جو ملزوم کے تصور کے ساتھ لازم کے تصور سے اور ان دونوں (لازم و ملزوم) کے درمیان نسبت کے تصور سے لزوم کا یقین لازم نہ آئے جیسے حدوث عالم کے لیے۔

تشریح: وَالثَّانِي مِنْ مَعْنَى الْبَيِّنِ الخ: سے شارح لازم بین کے دو معانی میں سے دوسرے معنی کا ذکر کر رہے ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ لازم بین کا دوسرا معنی یہ ہے کہ ملزوم کا بھی تصور کریں اور لازم کا بھی تصور کریں اور نسبت کا بھی تصور کریں تو پھر لازم و ملزوم کے درمیان لزوم کا یقین حاصل ہو جائے۔

وَالنِّسْبَةُ بَيْنَهُمَا: سے غرض شارح اس لازم بین کی تعریف میں لفظ نسبت کا ذکر

کر کے بتانا ہے کہ ماتن نے نسبت کا ذکر نہیں کیا جبکہ اس لازم بین میں نسبت کا تصور بھی ضروری ہے۔ ایسے لازم بین کو لازم بین بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے جیسے کہ زوجیت اربعہ کو لازم ہے یعنی اربعہ کا بھی تصور کریں کہ اربعہ میں چار واحد ہوتے ہیں اور زوجیت کا بھی تصور کریں کہ وہ منقسم بہ مساویین ہوتا ہے اور نسبت کا بھی تصور کریں کہ جفت ہونا چار کے عدد پر صادق آتا ہے یا نہیں تو پھر جزم و یقین حاصل ہوگا کہ زوجیت اربعہ کو لازم ہے۔

وَحِينَئِذٍ فَغَيْرُ الْبَيِّنِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ لازم بین کے مقابلے میں لازم غیر بین یہ ہوگا کہ لزوم اور لازم اور نسبت کے تصور سے لازم و لزوم کے درمیان لزوم کا یقین نہ آئے۔ جیسے کہ حدوث عالم کو لازم ہے اب اگر حادث کا بھی تصور کریں کہ وہ مسبوق بالعدم (جنس سے پہلے عدم ہو) ہوتا ہے اور عالم کا بھی تصور کریں کہ موجود ماسوی اللہ کو عالم کہتے ہیں اور نسبت کا بھی تصور کریں کہ حادث ہونا عالم پر صادق آتا ہے یا نہیں تو پھر بھی ان کے درمیان لزوم کا جزم و یقین حاصل نہیں ہوتا، بلکہ یہ لازم دلیل (العالم متغیر و کل متغیر حادث) کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ یہ نظری مسئلہ ہے۔

﴿شرح﴾ فَهَذَا التَّقْسِيمُ الثَّانِي بِأَلْحَقِيقَةِ تَقْسِيمَانِ إِلَّا أَنَّ

التَّقْسِيمَيْنِ الْحَاصِلَيْنِ عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ إِنَّمَا يُسَمَّيَانِ بِالْبَيِّنِ وَغَيْرِ

الْبَيِّنِ

ترجمہ: پس یہ تقسیم ثانی در حقیقت دو تقسیمیں ہیں مگر چونکہ ہر تقدیر پر دو

قسمیں حاصل ہونگی بس! ان دونوں کا نام بین و غیر بین رکھ دیا جاتا ہے۔

تشریح: فَهَذَا التَّقْسِيمُ الثَّانِي الْخ: سے شارح بتاتے ہیں کہ ماتن کی بیان کردہ

لازم کی دوسری تقسیم (لازم بین و غیر بین) بھی لازم کی پہلی تقسیم کی طرح در حقیقت دو

تقسیموں پر مشتمل ہے۔ یعنی لازم بین کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) لازم بین بالمعنی الاخص (۲) لازم بین بالمعنی الاعم۔

اور لام غیر بین کی بھی دو قسمیں ہیں:

(۱) لازم غیر بین بالمعنی لاصح (۲) لازم غیر بین بالمعنی الاعم۔

إِلَّا أَنَّ الْقِسْمَيْنِ الْحَاصِلَيْنِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوالی مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب ماتن کی بیان کردہ عرض لازم کی تقسیم ثانی میں مذکور لازم دو تقسیموں پر مشتمل ہے تو پھر ماتن نے ایک تقسیم کیوں ذکر کی؟

جواب: چونکہ دونوں تقسیموں میں جو اقسام حاصل ہوتی ہیں ان کو بین اور غیر بین کہا جاتا ہے یعنی بین بالمعنی الاصح اور بین بالمعنی الاعم کو لازم ~~بالمعنی~~ کہا جاتا ہے اور غیر بین بالمعنی الاصح اور غیر بین بالمعنی الاعم کو لازم ~~بالمعنی~~ کہا جاتا ہے۔ اس لیے مان نے اختصار کے پیش نظر ان دونوں تقسیموں کو ایک تقسیم کی صورت میں ذکر کیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ يَدُومُ ☆ كَحَرَكَةِ الْفَلَكَ فَإِنَّهَا دَائِمَةٌ لِلْفَلَكَ وَإِنْ

لَمْ يَمْتَنِعْ أَنْفُكَ أَنْفُكَ بِالنَّظَرِ إِلَى ذَاتِهِ

ترجمہ: ماتن کا قول: يَدُومُ: جیسے حرکت فلک کے لیے کیونکہ یہ ہمیشہ فلک کے لیے ہے اگرچہ فلک کی ذات کی طرف نظر کرنے سے حرکت کا جدا ہونا ممتنع نہیں۔

تشریح: كَحَرَكَةِ الْفَلَكَ: سے شارح عرض مفارق دائمی (جسے ناقابل زوال

بھی کہا جاتا ہے) کی مثال دینا چاہتے ہیں کہ جیسے حرکت آسمان کے لیے عرض مفارق دائمی ہے یعنی اس کا آسمان سے جدا ہونا محال تو نہیں ہے، جدا تو ہو سکتی ہے لیکن ہوتی نہیں ہے۔

وَإِنْ لَمْ يَمْتَنِعْ الْخ: سے غرض شارح ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض: جب حرکت آسمان کے ساتھ ہمیشہ سے ہے اور دائمی ہے تو پھر اسے لازم ہونا چاہیے؟

جواب: حرکت آسمان کو لازم اس لیے نہیں ہے کہ اگر آسمان کی ذات کی طرف

دیکھا جائے تو حرکت کا اس سے جدا ہونا محال و ممتنع نہیں ہے کیونکہ وہ مخلوق ہے، حرکت اس سے جدا ہو سکتی ہے۔

فائدہ: آسمان کا متحرک ہونا یہ نظریہ فلاسفہ کا ہے ہم تو زمین و آسمان کو ساکن مانتے ہیں جیسا کہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تحقیق مبارکہ ہے۔

﴿ضروری بات﴾ علم خدا کلی ہے، اور علم مصطفیٰ ﷺ بھی کلی ہے فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ ﷺ کلی متناہی ہے، اور علم خدا کلی غیر متناہی ہے، اور پھر علم خدا ذات خدا کے لیے دائمی ہے، اور علم مصطفیٰ ذات مصطفیٰ ﷺ کے لیے دائمی ہے، فرق یہ ہے کہ علم مصطفیٰ ﷺ کلی عرضی ہو کر عرض مفارق دائمی ہے، یعنی جس کا ذات مصطفیٰ ﷺ سے جدا ہونا تو ممکن ہے لیکن ہوتا نہیں ہے، جبکہ علم خدا کلی عرضی ہو کر عرض لازم ہے، یعنی جس کا ذات خدا سے جدا ہونا ہی ممتنع و محال ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِسْرَعَةٍ ☆ وَ صُفْرَةِ الْوَجَلِ

ترجمہ: ماتن کا قول: بِسْرَعَةٍ: جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی۔

تشریح: وَ صُفْرَةِ الْوَجَلِ الخ: سے شارح قابل زوال عرض مفارق کی قسم اول (سریع الزوال) کی مثال دینا چاہتے ہیں۔ جیسے شرمندگی کی سرخی یہ اپنے معروض سے جلدی جدا ہوتی ہے۔ اسی طرح خوف کی زردی بھی اپنے معروض سے جلدی جدا ہوتی ہے۔ الغرض شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی اپنے معروض کے لیے قابل زوال عرض مفارق کی قسم اول (سریع الزوال) ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ أَوْ بَطْوَةٍ ☆ كَمَا لَشَبَابِ

ترجمہ: ماتن کا قول أَوْ بَطْوَةٍ جیسے جوانی۔

تشریح: كَمَا لَشَبَابِ: سے شارح عرض مفارق قابل زوال کی قسم ثانی (بطیء الزوال) کی مثال دینا چاہتے ہیں۔ جیسے جوانی یہ اپنے معروض سے دیر بعد جدا ہوتی ہے۔ لہذا جوانی اپنے معروض کے لیے قابل زوال عرض مفارق کی قسم ثانی (بطیء الزوال) ہے۔

فصل (متن) مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ يُسَمَّى كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا وَمَعْرُوضُهُ طَبِيعِيًّا
وَالْمَجْمُوعُ عَقْلِيًّا

ترجمہ: کلی کے مفہوم کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے اور اس کے معروض کا نام کلی طبعی رکھا جاتا ہے اور (عارض و معروض) مجموعہ کو کلی عقلی کہا جاتا ہے۔
تشریح: مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ الخ: سے ماتن کلی کی ایک اور تقسیم فرما رہے ہیں، کہ مطلقاً کلی کی تین قسمیں ہیں:

(1) منطقی (2) طبعی (3) عقلی۔ پھر ہر ایک قسم کی تعریف کو ذکر کر دیا ہے۔

تعریفات: مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے اور مفہوم کلی کے مصداق کو کلی طبعی کہا جاتا ہے اور مفہوم کلی اور مفہوم کلی کے مصداق کے مجموعے کو کلی عقلی کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ ☆ أَيْ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْكُلِّيِّ
يَعْنِي الْمَفْهُومُ الَّذِي لَا يَمْتَنِعُ فَرَضٌ صَدَقَ عَلَيْهِ كَثِيرِينَ يُسَمَّى
كُلِّيًّا مَنْطِقِيًّا فَإِنَّ الْمَنْطِقِيَّ يَقْصِدُ مِنَ الْكُلِّيِّ هَذَا الْمَعْنَى
ترجمہ: ماتن کا قول: مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ: یعنی وہ چیز جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے یعنی وہ مفہوم کہ جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کر لینا ممتنع نہ ہو اس کا نام کلی منطقی رکھا جاتا ہے کیونکہ ہر منطقی کلی سے اسی معنی کا قصد کرتا ہے۔

تشریح: أَيْ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ الخ: سے غرض شارح ماتن کی بیان کردہ کلی منطقی کی تعریف (مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ) کی تفسیر کرنا ہے۔ کہ مفہوم کلی کا مطلب یہ ہے کہ وہ مفہوم جس پر لفظ کلی کا اطلاق کیا جائے۔

يَعْنِي الْمَفْهُومُ الَّذِي الخ: سے شارح مفہوم کلی کی تفسیر کرنے کے بعد پھر دوبارہ تفسیر کر رہے ہیں، اس لیے کہ مذکورہ تفسیر کلی طبعی کو شامل تھی۔ کیونکہ انسان و حیوان وغیرہ جو کہ کلی طبعی ہیں ان پر بھی لفظ کلی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ لہذا شارح نے الْمَفْهُومُ الَّذِي

السخ: سے دوبارہ تفسیر کر کے بتایا کہ مفہوم کلی سے مراد وہ مفہوم ہے کہ جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا ممتنع نہ ہو۔

فَإِنَّ الْمَنْطِقِيَّ السَّخ: سے غرض شارح کلی منطقی کی وجہ تسمیہ کو بیان کرنا ہے، کہ کلی منطقی کو کلی منطقی اس لیے کہتے ہیں کہ جب بھی منطقی لوگ کلی کا استعمال کرتے ہیں تو کلی سے ان کی مراد کلی کا مفہوم (جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا ممتنع نہ ہو) ہوتا ہے، اس لیے مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ مَعْرُوضُهُ ☆ أَيَّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ مَفْهُومُ الْكُلِّيِّ
كَأَنَّ النَّسَانَ وَالْحَيَوَانَ يُسَمَّى كُلِّيًّا طَبْعِيًّا لِوُجُودِهِ فِي الطَّبَائِعِ يَعْنِي
فِي الْخَارِجِ عَلَى مَا سَيَجِيءُ

ترجمہ: ماتن کا قول مَعْرُوضُهُ یعنی جس پر مفہوم کلی صادق آئے جیسے انسان اور حیوان اس کا نام کلی طبعی رکھا جاتا ہے، کلی کے طبیعتوں یعنی خارج میں پائے جانے کی وجہ سے اس طریقے پر جو عنقریب آئے گا۔

تشریح: أَيَّ مَا يَصْدُقُ السَّخ سے غرض شارح ماتن کی بیان کردہ کلی طبعی کی تعریف (مَعْرُوضُهُ) کی تفسیر و وضاحت کرنا ہے۔ کہ ماتن کے قول (مَعْرُوضُهُ) کا مطلب کیا ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ مَعْرُوضُهُ کا مطلب یہ ہے کہ وہ کلی جس پر مفہوم کلی صادق آئے۔ یعنی مفہوم کلی کے مصداق کو کلی طبعی کہا جاتا ہے۔ جیسے انسان و حیوان۔ لِوُجُودِهِ فِي الطَّبَائِعِ: سے غرض شارح کلی طبعی کی وجہ تسمیہ کو ذکر کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کلی طبعی کو کلی طبعی اس لیے کہتے ہیں کہ طبعی کا معنی خارج ہے تو چونکہ مفہوم کلی کا مصداق یعنی کلی طبعی بھی خارج میں پائی جاتی ہے، اس لیے اسے کلی طبعی کہا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْمَجْمُوعُ الْمُرَكَّبُ مِنْ هَذَا الْعَارِضِ
وَالْمَعْرُوضِ كَأَنَّ النَّسَانَ الْكُلِّيَّ يُسَمَّى كُلِّيًّا عَقْلِيًّا إِذْ لَا وَجُودَ لَهُ
إِلَّا فِي الْعَقْلِ

ترجمہ: ماتن کا قول یعنی اس عارض اور معروض سے مرکب جیسے انسان کلی

اور حیوان کلی۔ اس کا نام کلی عقلی رکھا جاتا ہے کیونکہ یہ (کلی عقلی) نہیں ہوتی مگر عقل میں۔

تشریح: الْمُرَكَّبُ: سے غرض شارح ماتن کی بیان کردہ کلی عقلی کی تعریف یعنی الْمَجْمُوع کا معنی بیان کرنا ہے کہ اس کا معنی مرکب ہے۔

مِنْ هَذَا الْعَارِضِ الْخ: سے ایک سوال مقدر کا جواب دے دیا۔

سوال: مرکب دو یا دو سے زائد چیزوں کے ملاپ کا نام ہے، تو یہ مجموعہ کس سے مرکب ہے؟

جواب: شارح نے کہا عارض (کلی منطقی) اور معروض (کلی طبعی) کا ملاپ یہ وہ مرکب ہے کہ جسے کلی عقلی کہا جاتا ہے۔ جیسے الْإِنْسَانُ الْكُلِّيُّ اس مثال میں انسان معروض ہے اور اور الْكُلِّيُّ عارض ہے۔

إِذْ لَا وَجُودَ لَهُ سے غرض شارح کلی عقلی کی وجہ تسمیہ کو ذکر کرنا ہے، کہ کلی عقلی کو کلی عقلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کا وجود عقل میں ہی ہوتا ہے خارج میں ہوتا ہی نہیں۔

﴿مَتْنُ﴾ وَ كَذَا الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ

ترجمہ: اسی طرح پانچ انواع ہیں۔

تشریح: وَ كَذَا الْخ سے غرض ماتن یہ بیان کرنا ہے کہ جس طرح کلی کی یہ تین قسمیں ہیں منطقی، طبعی اور عقلی، اسی طرح کلی کی جو پانچ انواع ہیں یعنی نوع جنس وغیرہ وہ بھی ان تین اقسام میں تقسیم ہوتی ہیں۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَ كَذَا الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ ☆ يَعْنِي كَمَا أَنَّ الْكُلِّيَّ يَكُونُ مَنْطِقِيًّا وَطَبِيعِيًّا وَعَقْلِيًّا كَذَا الْكُلِّيُّ الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ يَعْنِي الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ وَالنَّوْعَ وَالْخَاصَّةَ وَالْعَرَضَ الْعَامَ تَجْرِي فِي كُلِّ مَنِهَا هَذِهِ الْإِعْتِبَارَاتُ الثَّلَاثُ مَثَلًا مَفْهُومُ النَّوْعِ أَعْنَى الْكُلِّيِّ الْمَقُولَ عَلَى كَثِيرَيْنِ مُتَّفِقَيْنِ بِالْحَقِيقَةِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ يُسَمَّى نَوْعًا مَنْطِقِيًّا وَ مَعْرُوضَةً كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ نَوْعًا طَبِيعِيًّا وَ مَجْمُوعًا

عُ الْغَارِضِ وَالْمَعْرُوضِ كَمَا لِلنَّسَانِ النَّوْعِ نَوْعًا عَقْلِيًّا وَعَلَى هَذَا
فَقِسِ الْبَوَاقِي

ترجمہ: ماتن کا قول وَ كَذَا الْأَنْوَاعُ الْخَمْسَةُ: یعنی جس طرح کلی منطقی،
طبعی اور عقلی ہوتی ہے اسی طرح پانچ انواع ہیں یعنی جنس، نوع، فصل،
خاصہ، عرض عام ان میں سے ہر ایک میں یہ تینوں اعتبار جاری ہوتے ہیں
مثلاً نوع کے مفہوم یعنی وہ کلی جو ایسے کثیرین پر مابھو کے جواب میں بولی
جائے جن کی حقیقتیں متفق ہوں، کا نام نوع منطقی رکھا جائے گا اور اس کے
معروض جیسے انسان اور فرس، کا نام نوع طبعی رکھا جائے گا اور عارض اور
معروض کے مجموعہ جیسے الانسان النوع کا نام نوع عقلی رکھا جائے گا۔ باقیوں
کو اسی مثال پر قیاس کر لیں۔

تشریح: يَعْْنِي كَمَا أَنَّ الْكَلِمَةَ: سے غرض شارح، ماتن کے قول: وَ كَذَا میں سے
ذا کا مشاڈ الیہ بیان کرنا ہے کہ اس کا مشاڈ الیہ کلی ہے۔ اور نیز اس سے یہ بھی بتا دیا کہ
یہاں مشبہ بہ کلی ہے (کیونکہ کاف حرف تشبیہ ہمیشہ مشبہ بہ پر ہی داخل ہوتا ہے) اور
انواع خمسہ مشبہ ہیں۔

الْكَلِمَةُ يَكُونُ مَنْطِقِيًّا الْخ: سے غرض شارح کلی (جو مشبہ بہ ہے) کے درمیان اور
انواع خمسہ (جو کہ مشبہ ہیں) کے درمیان ایک باریک فرق بیان کر رہے ہیں۔ شارح
کہتے ہیں کلی جو مشبہ بہ ہے اسے بحیثیت کلی ہونے کے منطقی، طبعی اور عقلی کہا جائے گا مثلاً
انسان کو کلی منطقی بھی کہیں گے، کلی طبعی بھی کہیں گے اور کلی عقلی بھی کہیں گے۔ جبکہ اسی
انسان کو بحیثیت نوع ہونے کے نوع طبعی کہیں گے تو نوع منطقی اور نوع عقلی نہیں کہیں
گے۔ عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ۔

يَعْْنِي الْجِنْسَ وَالْفَصْلَ الْخ: سے غرض شارح ماتن کے بیان کردہ لفظ الْأَنْوَاعُ
الْخَمْسَةُ کا معنی مرادی بیان کرنا ہے کہ انواع خمسہ سے مراد نوع، جنس، فصل، خاصہ اور
عرض عام ہیں۔

الاختصار یعنی کما ان الکلی سے شارح ماتن کے بیان کردہ اجمالی قول (و کذا الانواع الخمسة) کی تفصیل کر رہے ہیں کہ جس طرح کلی منطقی، طبعی اور عقلی ہوتی ہے اسی طرح انواع خمسہ بھی منطقی، طبعی اور عقلی ہوتی ہیں کیونکہ انواع خمسہ میں سے ہر ایک کا مفہوم بھی ہے، مصداق بھی ہے اور مفہوم و مصداق کا مجموعہ بھی ہے لہذا مفہوم جنس کو جنس منطقی اور مفہوم کے مصداق کو جنس طبعی اور مفہوم و مصداق کے مجموعے کو جنس عقلی کہیں گے۔ باقی انواع کو اسی پر قیاس کر لیں۔

﴿شرح﴾ بَلِ الْإِعْتِبَارَاتِ الثَّلَاثِ تَجَرِي فِي الْجُزْئِيِّ أَيْضًا فَإِنَّا إِذَا قُلْنَا زَيْدٌ جُزْئِيٌّ أَغْنَى مَا يَمْتَنِعُ فَرَضُ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ يُسَمَّى جُزْئِيًّا مَنْطِقِيًّا وَمَعْرُوضُهُ أَغْنَى زَيْدًا يُسَمَّى جُزْئِيًّا طَبْعِيًّا وَالْمَجْمُوعُ أَغْنَى زَيْدًا الْجُزْئِيَّ يُسَمَّى جُزْئِيًّا عَقْلِيًّا

ترجمہ: بلکہ یہ اعتبارات ثلاثہ جزئی میں بھی جاری ہوتے ہیں کیونکہ جب ہم زید جزئی کہیں تو جزئی کے مفہوم یعنی وہ مفہوم کہ جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو، کا نام جزئی منطقی رکھا جاتا ہے۔ اور اس کے مصداق یعنی زید کا نام جزئی طبعی رکھا جاتا ہے اور ان دونوں کے مجموعہ یعنی زید الجزئی کا نام جزئی عقلی رکھا جاتا ہے۔

تشریح: بَلِ الْإِعْتِبَارَاتِ الثَّلَاثِ الخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ ماتن نے تو یہ اعتبارات ثلاثہ کلی اور انواع کلی میں جاری کیئے ہیں جبکہ یہ اعتبارات ثلاثہ جزئیات میں بھی جاری ہوتے ہیں کیونکہ جزئی کا مفہوم (جس کے صدق کو کثیرین پر فرض کرنا ممتنع ہو) بھی ہوتا ہے، لہذا اسے جزئی منطقی کہیں گے، اور اس مفہوم کا مصداق بھی ہوتا ہے، لہذا اسے جزئی طبعی کہیں گے، اور مفہوم و مصداق کا مجموعہ بھی ہوتا ہے لہذا اسے جزئی عقلی کہیں گے۔

فائدہ: یہاں لفظ بل ترقی کے لیے ہے۔

﴿متن﴾ وَالْحَقُّ أَنَّ وُجُودَ الطَّبْعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ أَشْخَاصِهِ

ترجمہ: اور حق یہ ہے کہ وجود طبعی اپنے اشخاص کے وجود کے معنی میں ہے۔
تشریح: وَالْحَقُّ اَنْ السَّخ: سے غرضِ ماتن اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ یہ
 مسئلہ اختلافی ہے، کیونکہ یہ انداز (حق یہ ہے کہ) اس وقت اپنایا جاتا ہے کہ جب کسی
 اختلافی مسئلہ میں جانبِ رائج کو ذکر کرنا ہو۔

بِمَعْنَى وُجُودِ اشْخَاصِهِ: سے غرضِ ماتن یہ بتانا ہے کہ کلی طبعی خواہ جنس طبعی ہو یا
 نوع طبعی، فصل طبعی ہو یا عرضِ عام طبعی اور اسی طرح خاصہ طبعی الغرض کوئی بھی کلی طبعی اس
 کا خارج میں سرے سے وجود ہی نہیں، خارج میں اس کے افراد پائے جاتے ہیں، اور
 کلی طبعی ذہن میں پائی جاتی ہے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَالْحَقُّ اَنْ وُجُودَ الطَّبْعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ
 اشْخَاصِهِ ☆ لَا يَنْبَغِي اَنْ يُشَكَّ فِي اَنَّ الْكُلِّيَّ الْمُنْطَقِيَّ غَيْرُ
 مَوْجُودٍ فِي الْخَارِجِ اِنَّ الْكُلِّيَّةَ اِنَّمَا تَعْرِضُ الْمَفْهُومَاتِ فِي الْعَقْلِ
 وَلِذَا كَانَتْ مِنَ الْمَعْقُولَاتِ الثَّانِيَةِ وَكَذَا فِي اَنَّ الْعَقْلِيَّ غَيْرُ
 مَوْجُودٍ فِيهِ اِنَّ اِنْتِفَاءَ الْجُزْءِ يَسْتَلْزِمُ اِنْتِفَاءَ الْكُلِّ

ترجمہ: ماتن کا قول وَالْحَقُّ اَنْ وُجُودَ الطَّبْعِيِّ بِمَعْنَى وُجُودِ
 اشْخَاصِهِ ☆ اس بات میں شک کرنا مناسب نہیں کہ کلی منطقی کا خارج
 میں وجود نہیں، کیونکہ کلی ہونا مفہومات کو عقل میں عارض ہوتا ہے اسی لیے
 یہ کلی ہونا معقولاتِ ثانیہ میں سے ہے۔ اور اسی طرح شک کرنا مناسب
 نہیں ہے کہ کلی عقلی کا خارج میں وجود نہیں کیونکہ جزء کا منقشی ہونا کل کے
 منقشی ہونے کو لازم کرتا ہے۔

تشریح: لَا يَنْبَغِي اَنْ يُشَكَّ سے غرض شارحِ ماتن پر وارد ہونے والے ایک
 اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعتراض: ماتن نے ناقل میں کلی کی تین اقسام ذکر کی ہیں، ان میں سے صرف کلی
 طبعی کے متعلق بتایا ہے کہ وہ خارج میں نہیں پائی جاتی جبکہ باقی دو قسموں کے متعلق نہیں

بیان کیا کہ ان کا وجود خارج میں ہے یا نہیں؟ ایسا کیوں؟

جواب: کلی منطقی کا خارج میں نہ پایا جاتا ہے یہی تھا اس طرح کہ کلی منطقی مفہوم کلی کو کہتے ہیں اور مفہوم کو کلیت عقل میں ہی عارض ہوتی ہے خارج میں نہیں ہوتی، اسی وجہ سے کلی منطقی کو معقولات ثانیہ کہا جاتا ہے۔ لہذا کلی منطقی خارج میں نہ پائی گئی۔ اور اسی طرح کلی عقلی کا خارج میں نہ پایا جانا بھی واضح تھا کیونکہ کلی عقلی، کلی منطقی اور کلی طبعی کے مجموعے کو کہتے ہیں، تو جب جزء (کلی منطقی) خارج میں نہیں پائی جاتی تو کل کیسے پایا جائیگا؟ لہذا کلی طبعی خارج میں نہ پائی گئی۔

﴿شرح﴾ وَأَنَّمَا التَّزَاوُعُ فِي أَنَّ الطَّبِيعِيَّ كَمَا لِلنَّسَانِ مِنْ حَيْثُ هُوَ
إِنْسَانٌ الَّذِي يَعْزِضُهُ الْكُلِّيَّةُ فِي الْعَقْلِ هَلْ هُوَ مَوْجُودٌ فِي الْخَارِجِ
فِي ضَمَنِ أَفْرَادِهِ أَمْ لَا بَلْ لَيْسَ الْمَوْجُودُ فِيهِ إِلَّا الْأَفْرَادُ وَالْأَوَّلُ
مَذْهَبُ جَمْعِهِ وَرِ الْعُكْمَاءِ وَالثَّانِي مَذْهَبُ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ
وَمِنْهُمْ الْمُصَنِّفُ وَلِذَا قَالَ الْحَقُّ هُوَ الثَّانِي

ترجمہ: اور جھگڑا فقط اس بات میں ہے کہ طبعی جیسے انسان جسے عقل میں کلی ہونا عارض ہوتا ہے انسان ہونے کی حیثیت سے، کیا وہ خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ بلکہ خارج میں فقط افراد موجود ہیں پہلا مذہب جمہور کا ہے اور دوسرا مذہب بعض متاخرین کا ہے اور مصنف انہی (متاخرین) میں سے ہیں۔ اس لیے انہوں نے کہا کہ حق وہ دوسرا مذہب ہے۔

تشریح: وَأَنَّمَا التَّزَاوُعُ: سے غرض شارح اس امر کی طرف کی اشارہ کرنا ہے کہ کلی منطقی اور کلی طبعی کے خارج میں نہ پائے جانے پر اتفاق ہے، اور ساتھ ساتھ اس اختلاف کو بیان کرنا ہے جس کی طرف مآثر نے وَالتَّحَقُّقُ أَنَّ السَّخَّ سے اشارہ کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟ جمہور مناطقہ کے نزدیک کلی طبعی خارج میں اپنے افراد

کے ضمن میں پائی جاتی ہے، کیونکہ اگر خارج میں نہ پائی گئی تو عقل میں اس کا تصور کیسے ہوگا؟ جبکہ بعض متاخرین مناطقہ کے نزدیک کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی۔

فِي ضَمَنِ أَفْرَادِهِ سے اشارہ اس امر کی طرف کر دیا کہ اختلاف کلی طبعی کے خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائے جانے پر ہے، ورنہ اس امر میں اتفاق ہے کہ کلی طبعی اپنے افراد سے قطع نظر ہو کر خارج میں نہیں پائی جاتی۔

وَالْأَوَّلُ مَذْهَبُ جَمْهُورِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ کلی طبعی کے مذکورہ اختلاف (کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے یا نہیں؟) میں پہلا موقف (کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے) جمہور مناطقہ کا ہے، اور دوسرا مذہب ((کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی نہیں جاتی ہے) بعض متاخرین مناطقہ کا ہے۔

وَمِنْهُمْ الْمُصَنِّفُ: سے شارح نے بتایا کہ ماتن متاخرین مناطقہ میں سے ہیں یعنی ماتن کے نزدیک بھی بعض متاخرین مناطقہ کی طرح کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی۔

وَلِذَا قَالَ الْحَقُّ الْخ: سے شارح نے اپنی مذکورہ گفتگو (ماتن کے نزدیک بھی کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی) پر دلیل دینا ہے کہ ماتن کے اسی نظریہ کے ہونے کی وجہ سے ماتن نے کہا کہ حق بات نظریہ ثانی ہے۔

﴿شرح﴾ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ وُجِدَ الْكُلِّيُّ فِي الْخَارِجِ فِي ضَمَنِ أَفْرَادِهِ لَزِمَ اتِّصَافُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ بِالصِّفَاتِ الْمُتَضَادَّةِ كَالْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ وَجُودُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ فِي الْإِمْكِنَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ

ترجمہ: اور یہ (حق ہونا) اس لیے ہے کہ اگر کلی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جائے تو ایک شے کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا جیسے کلی ہونا اور جزئی ہونا اور ایک شے کا متعدد مکانات میں پایا

جانا لازم آئے گا۔

تشریح: وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَوْ وَجِدَ الْخ: سے غرض شارح نظریہ ماتن (حق یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں نہیں پائی جاتی) پر دلائل دینا ہے۔

لَزِمَ اتِّصَافُ الشَّيْءِ الْخ: سے پہلی دلیل کہ اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ کلی طبعی خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پائی جاتی ہے تو پھر ایک شے کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا مثلاً زید اپنے شخص ذاتی کے ساتھ جزئی ہے، اور انسان ہونے کی وجہ سے کلی ہے، لہذا زید جزئی بھی ہوا اور کلی بھی ہوا حالانکہ ایک شے کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا باطل ہے لہذا کلی طبعی کا خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پایا جانا بھی باطل ہوا۔

وَجُودُ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ الْخ: سے دوسری دلیل کہ اگر کلی طبعی کو خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں مانا جائے تو پھر ایک شے کا متعدد مکانات میں پایا جانا لازم آئے گا مثلاً زید (جو کہ جزئی ہے) لاہور میں ہے اور ماہیت انسانی (جو کہ کلی طبعی ہے) بھی زید کے ضمن میں لاہور میں پائی گئی اسی طرح عمر و اسلام آباد میں ہے تو اس کے تحت ماہیت انسانی اسلام آباد میں پائی گئی، خالد شیخوپورہ میں ہے تو ماہیت انسانی شیخوپورہ میں بھی پائی گئی الغرض ماہیت انسانی جو کہ کلی طبعی ہے متعدد مقامات پر پائی گئی حالانکہ شے واحد کا متعدد مقامات پر پایا جانا باطل ہے لہذا کلی طبعی کا خارج میں اپنے افراد کے ضمن میں پایا جانا باطل ہوا۔

﴿شرح﴾ وَحِينَئِذٍ فَمَعْنَى 'وَجُودِ الطَّبْعِي' هُوَ أَنَّ أَفْرَادَهُ مَوْجُودَةٌ وَ

فِيهِ تَأْمَلُ وَتَحْقِيقُ الْحَقِّ فِي مَحَوِّشِ التَّجْرِيدِ فَانْظُرْ فِيهَا

ترجمہ: پس اس وقت کلی طبعی کے (خارج میں) پائے جانے کا معنی یہ ہے

کہ کلی طبعی کے افراد (خارج میں) پائے جاتے ہیں۔ اور اس دلیل میں

سوچ لے اور حق کی تحقیق تجرید کے حواشی میں ہے پس اس میں دیکھ لے۔

تشریح: وَحِينَئِذٍ فَمَعْنَى 'وَجُودِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا

جواب دینا ہے۔

سوال: جب کلی طبعی خارج میں نہیں پائی جاتی تو پھر اسے طبعی یعنی خارجی کیوں کہا

جاتا ہے؟

﴿جواب﴾ چونکہ کلی طبعی کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں پس اسلئے اسے

طبعی (خارجی) کہا جاتا ہے۔

فِيهِ تَأَمَّلِ الْخ: سے غرض شارح دلیل ماتن پر اعتراض کرنا ہے کہ شے واحد کا ایک

ہی وقت میں صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا یا متعدد مقامات میں پایا جانا اس وقت

باطل ہوتا ہے جب شے واحد جزئی حقیقی ہو اگر کلی ہو تو پھر باطل نہیں ہوتا۔ جبکہ یہاں پر

جس شے کا صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا یا متعدد مقامات میں پایا جانا لازم آ رہا

ہے، وہ کلی ہے لہذا کلی طبعی کا خارج میں پایا جانا باطل نہ ہوا۔

☆.....☆.....☆

فصل:

معرف کی بحث

﴿متن﴾ مُعْرِفُ الشَّيْءِ مَا يُقَالُ عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ

ترجمہ: شی کا معرف وہ چیز جوشی پر بولی جائے تاکہ شی کے تصور کا فائدہ دے

تشریح: منطق کا مقصود دو چیزیں ہوتیں ہیں: (۱) معرف (۲) حجت۔ معرف چونکہ کلیوں سے مرکب ہوتا ہے، اس لیے مناطقہ پہلے کلیوں کی بحث کرتے ہیں۔

مُعْرِفُ الشَّيْءِ: سے ماتن اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں شی کا کوئی نہ کوئی معرف (تعریف) ضرور ہوتا ہے۔ جوشی پر بولا جاتا ہے، تاکہ شی کے تصور کا فائدہ دے۔

مَا يُقَالُ عَلَيْهِ: سے ماتن یہ کہنا چاہتے ہیں کہ معرف کے لیے ضروری یہ ہے کہ وہ شے پر محمول ہو، اگر شے پر محمول نہ ہو سکے تو اس کو معرف نہیں کہیں گے۔ مثلاً زَيْدٌ اِنْسَانٌ میں انسان معرف درست ہے کیونکہ انسان کا اطلاق زید پر درست ہے، لیکن زَيْدٌ مَاءٌ میں ماء معرف درست نہیں کیونکہ پانی کا اطلاق زید پر درست نہیں۔

لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهِ: سے ماتن یہ کہنا چاہتے ہیں کہ معرف کے لیے ضروری یہ ہے کہ وہ شے کے تصور کا فائدہ بھی دے اگر شی کے تصور کا فائدہ نہ دے تو پھر اسے معرف نہیں کہیں گے خواہ شی پر محمول ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً زَيْدٌ جَوْهَرٌ میں جوہر انسان پر محمول تو ہو رہا ہے لیکن یہ زید کے تصور کا فائدہ نہیں دیتا، لہذا اسے معرف نہیں کہیں گے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ مُعْرِفُ الشَّيْءِ ☆ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ مَا يُتَرَكَّبُ

مِنْهُ الْمُعْرِفُ شَرَعَ فِي الْبَحْثِ عَنْهُ وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْمَقْصُودَ
بِالذَّاتِ فِي هَذَا الْفَنِّ هُوَ الْبَحْثُ عَنْهُ وَعَنِ الْحُجَّةِ

ترجمہ: ماتن کا قول 'مُعْرِفُ الشَّيْءِ' ☆ اس چیز کے بیان سے فارغ
ہونے کے بعد کہ جس سے معرف مرکب ہوتا ہے ماتن معرف کے متعلق
بحث کرنے میں شروع ہو رہے ہیں، اور آپ نے جان لیا ہے کہ اس فن
میں مقصود بالذات معرف اور حجت کے متعلق ہی بحث کرنا ہے۔

تشریح: بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الْخ: سے غرض شارح ماقبل کے ساتھ ربط بیان کرنا
ہے، کہ ماتن نے یہاں پر معرف کی بحث کیوں شروع فرمائی ہے؟ شارح کہتے ہیں کہ
معرف چونکہ کلیات سے مرکب ہوتا ہے، اور ماقبل میں کلیات کا بیان ہو چکا اس لیے
اب ماتن معرف کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔

وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّ الْخ: سے غرض شارح معرف اور کلیات کی بحث میں فرق بیان
کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں معرف مناطقہ کا مقصود بالذات ہے جبکہ کلیات بالذات
مقصود نہیں بلکہ معرف کی وجہ سے مقصود ہیں۔

﴿شرح﴾ وَ عَرَفَهُ بِأَنَّهُ مَا يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ أَيْ الْمُعْرِفُ لِيُفِيدَ
تَصَوُّرَ هَذَا الشَّيْءِ أَيْ مَا يَكُنُّهُ أَوْ بِوَجْهِ يَمْتَّازُ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ
ترجمہ: اور ماتن نے معرف کی تعریف بایں طور پر فرمائی کہ جو چیز شی یعنی
معرف پر محمول ہوتا کہ وہ اس شی کے تصور کا فائدہ دے یا تصور بکنہہ کا یا
تصور بالوجہ کا جوشی کو جمیع ماعداء سے متبرک کرے۔

تشریح: وَ عَرَفَهُ بِأَنَّهُ مَا الْخ: سے غرض شارح ماتن کی بیان کردہ تعریف معرف
کی وضاحت کرنا ہے۔ جو کہ مندرجہ ذیل ہے۔

مَا يُحْمَلُ: سے شارح نے قول ماتن مَا يُقَالُ کا معنی بیان کیا ہے کہ قول ماتن
مَا يُقَالُ کا معنی مَا يُحْمَلُ ہے، کیونکہ قول کے صلہ میں علی مذکور ہے اور جہاں قول کے
صلہ میں علی کو ذکر کیا جائے تو وہاں قول بمعنی حمل ہوا کرتا ہے۔

عَلَى الشَّيْءِ سے شارح نے قولِ ماتن عَلَیْہِ کی ضمیر مجرور کا مرجع بیان کر دیا کہ ہ
ضمیر مجرور کا مرجع شیء ہے۔

ای الْمُعَرَّف: سے شارح نے بتایا کہ متن میں مذکور لفظ الشَّيْءِ سے مراد معرّف
ہے۔

إِمَّا بِكُنْهٍ أَوْ بِوَجْهِ الْخ: سے غرض شارح قولِ ماتن لَا فَادَةَ تَصَوُّرِہ کی وضاحت
کرنا ہے، اس طرح کہ ماتن نے فرمایا لَا فَادَةَ تَصَوُّرِہ یعنی معرّف معرّف کے تصور کا
فائدہ دے، شارح کہتے ہیں کہ وہ تصور کہ جس کا معرّف معرّف کو فائدہ دیتا ہے، وہ دو
قسم پر ہے۔ (1) تصور بکنہ (2) تصور بالوجه۔

اگر معرّف معرّف کی مکمل ذاتیات پر اطلاع کرے تو اسے تصور بالکنہ
کہتے ہیں۔ جیسے الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ، اور اگر معرّف معرّف کو جمیع اغیار سے ممتاز
کرے تو اسے تصور بالوجه کہتے ہیں۔ جیسے الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ۔

سوال: شارح نے کہا اِمَّا بِكُنْهٍ أَوْ بِوَجْهِ یعنی وہ تصور کہ جس کا معرّف معرّف کو
فائدہ دیتا ہے وہ یا تو تصور بالکنہ ہوگا یا تصور بالوجه ہوگا ان دونوں تصورین کو مقابلہ ذکر
کیا، حالانکہ تصور بالکنہ خاص ہے اور تصور بالوجه عام اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں خاص پایا
جاتا ہے وہاں عام بھی پایا جاتا ہے، لہذا جہاں تصور بالکنہ پایا جائے گا وہاں تصور بالوجه
بھی پایا جائے گا پس مقابلہ ذکر کرنا درست نہ ہوا؟

جواب: شارح کا قول اِمَّا بِكُنْهٍ أَوْ بِوَجْهِ یہ قضیہ مائتہ الخلو ہے یعنی یہ دونوں
تصور ایک وقت میں پائے تو جاسکتے ہیں، لیکن یہ دونوں تصور اکٹھے مرتفع نہیں ہو سکتے مثلاً
انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کی جائے تو یہ تعریف اطلاع علی الذاتیات بھی ہوگئی،
اور انسان کو اغیار پر ممتاز بھی کرگئی۔ اور اگر انسان کی تعریف ضاحک سے کی جائے تو یہ
انسان کو اغیار (فرس، شجر، حجر وغیرہ) سے ممتاز تو کرتی ہے، لیکن اطلاع علی الذاتیات
نہیں کرتی۔

﴿متن﴾ وَيُشْتَرَطُ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لَهُ وَأَجَلِي فَلَا يَصِحُّ بِالْأَعْمِ

وَالْأَخَصَّ وَالْمُسَاوِي مَعْرِفَةً وَجَهًا لَّهُ وَالْأَخْفَى

ترجمہ: اور شرط قرار دیا گیا ہے کہ معرّف، معرّف کے مساوی ہو اور زیادہ واضح ہو، پس صحیح نہیں ہوگا اعم اور اخص کے ساتھ تعریف کرنا اور نہ ہی اس سے تعریف کرنا جو معرفت و جہالت میں معرّف کے مساوی ہو اور نہ ہی اس سے جو معرّف سے زیادہ پوشیدہ ہو۔

تشریح: وَيُشْتَرَطُ أَنَّ الْخ: سے غرضِ ماتن معرّف کے صحیح ہونے کے لیے دو شرطیں بیان کرنی ہیں۔

(1) معرّف معرّف کے مساوی ہو یعنی معرّف اور معرّف کے درمیان نسبت تساوی ہو۔

(2) معرّف معرّف سے زیادہ واضح اور صریح ہو۔

فَلَا يَصِحُّ الْخ: سے غرضِ ماتن شرطِ اول کا فائدہ بیان کرنا ہے کہ جب یہ شرط لگا دی گئی کہ معرّف، معرّف کے مساوی ہو تو پھر معرّف کی نسبت معرّف کا عام ہونا یا معرّف کا خاص ہونا صحیح نہیں ہوگا۔

وَالْمُسَاوِي مَعْرِفَةً الْخ: سے غرضِ ماتن شرطِ ثانی کا فائدہ بیان کرنا ہے کہ جب یہ شرط لگا دی گئی کہ معرّف زیادہ واضح ہو تو پھر معرّف کی نسبت علم میں کم یا علم میں برابر معرّف صحیح نہیں ہوگا۔

﴿شرح﴾ وَلِهَذَا لَمْ يَجُزَّ أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ مُطْلَقًا لِأَنَّ الْأَعَمَّ

لَا يُفِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا كَالْحَيَوَانِ فِي تَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ فَإِنَّ الْحَيَوَانِ

لَيْسَ كُنْهَ الْإِنْسَانِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ الْإِنْسَانِ هُوَ الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ وَآيْضًا

لَا يُمَيِّزُ الْإِنْسَانَ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ لِأَنَّ بَعْضَ الْحَيَوَانِ هُوَ الْفَرَسُ

وَكَذَا الْحَالُ فِي الْأَعَمِّ مِنْ وَجْهِ

ترجمہ: اور اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ معرّف معرّف سے عام ہو مطلقاً،

کیونکہ عام ان دونوں میں کسی کا فائدہ نہیں دیتا جیسے حیوان انسان کی

تعریف میں، کیونکہ حیوان انسان کی حقیقت نہیں ہے، اس لئے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور اسی طرح حیوان انسان کو جمیع ماعدہ سے ممتاز نہیں کرتا، اس لئے کہ بعض حیوان فرس ہیں اور یہی حال عام من وجہ کا ہے۔

تشریح: وَلِهَذَا لَمْ يَجْزِ أَنْ يَكُونَ أَعْمٌ: سے غرض شارح قول ماتن فَلَا يَصِحُّ بِالْأَعْمِ کا ترجمہ کرنا ہے، کہ جب معرّف اور معرّف کے لیے شرط یہ ہے کہ ان کے درمیان نسبت تساوی ہو پس اسی وجہ سے معرّف کا معرّف سے عام ہونا جائز نہیں ہوگا۔ اَعْمٌ مُطْلَقًا سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے کہ قول ماتن فَلَا يَصِحُّ بِالْأَعْمِ میں اَعْمٌ سے مطلق الْأَعْمِ مراد ہے خواہ اعم مطلق ہو یا اعم من وجہ، لَ أَنْ الْأَعْمِ لَا يُفِيدُ الْخ: سے غرض شارح نظریہ ماتن فَلَا يَصِحُّ بِالْأَعْمِ (اعم مطلق ہو یا اعم من وجہ معرّف نہیں بن سکتا) پر دلیل دینا ہے۔

اعم مطلق کے معرّف نہ ہونے پر دلیل: کہ اگر کسی شے کا معرّف اعم مطلق کو بنایا جائے تو وہ معرّف نہ تو اس شے (معرّف) کے تصور بالکنہ کا فائدہ دیتا ہے اور نہ ہی معرّف کے تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے، مثلاً انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ کی جائے اور یوں کہا جائے کہ الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ اب یہاں حیوان نہ تو انسان کے تصور بالکنہ (مکمل حقیقت کی اطلاع) کا فائدہ دیتا ہے، کیونکہ انسان کا تصور بالکنہ حیوان ناطق ہے فقط حیوان نہیں۔ اور نہ ہی یہ حیوان انسان کے تصور بالوجہ (اغیار سے ممتاز کرنے) کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ یہ اگرچہ انسان کو درخت، پتھر اور فرشتوں سے ممتاز کرتا ہے لیکن فرس، غنم اور بقر وغیرہ سے ممتاز نہیں کرتا کیونکہ حیوان اُن کو شامل ہے۔

وَكَذَا الْحَالُ فِي الْخ: سے غرض شارح اعم من وجہ کے معرّف نہ ہونے پر دلیل دینا ہے، شارح کہتے ہیں کہ اعم مطلق کی طرح اعم من وجہ بھی معرّف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اسے اگر معرّف بنایا جائے، تو یہ نہ تو معرّف کے تصور بالکنہ کا فائدہ دیتا

ہے اور نہ ہی معرف کے تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے مثلاً حیوان کی تعریف ابیض کے ساتھ کی جائے اور یوں کہا جائے کہ الحيوان ابیض، اب یہاں ابیض نہ تو حیوان کے تصور بالکنہ کا فائدہ دے رہا ہے، کیونکہ حیوان کی حقیقت ابیض نہیں بلکہ جوہر، جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ ہے، اور اسی طرح ابیض حیوان کو تمام اغیار سے ممتاز نہیں کرتا اس لیے کہ سفید کپڑا اور سفید پتھر بھی تو ابیض ہیں لیکن حیوان نہیں

﴿شرح﴾ وَأَمَّا الْأَخْصُ أَعْنَى مَطْلَقًا فَهُوَ وَإِنْ جَازًا أَنْ يُفِيدَ تَصَوُّرَهُ تَصَوُّرَ الْأَعْمِ بِالْكُنْهِ أَوْ بَوَجْهِ يُمْتَازُ بِهِ عَمَّا عَدَاهُ كَمَا إِذَا تَصَوَّرْتَ الْإِنْسَانَ بِأَنَّهُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ فَقَدْ تَصَوَّرْتَ الْحَيَوَانَ فِي ضَمْنِ الْإِنْسَانِ بِأَحَدِ الْوَجْهَيْنِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ الْأَخْصُ أَقْلًا وَجُودَهُ فِي الْعَقْلِ وَأَخْفَى فِي نَظَرِهِ وَشَأْنُ الْمُعْرِفِ أَنْ يَكُونَ أَعْرِفَ مِنَ الْمُعْرِفِ لَمْ يَجُزَّ أَنْ يَكُونَ أَخْصَ مِنْهُ أَيْضًا

ترجمہ: بہر حال اخص یعنی مطلق پس اگر چہ جائز ہے کہ اس (اخص) کا تصور فائدہ دے اعم کے تصور بالکنہ کا یا ایسے تصور کا کہ جس کی وجہ سے وہ (اعم) اپنے جمیع ماعداء سے ممتاز ہو جائے، جس طرح کہ جب تو نے تصور انسان کا تصور کیا کہ وہ حیوان ناطق ہے پس تحقیق تو نے تصور کر لیا حیوان کا انسان کے ضمن میں دونوں وجہوں (تصور بالکنہ اور تصور بالوجہ) میں سے ایک کے ساتھ لیکن جب اخص وجود کے اعتبار سے عقل میں قلیل ہے اور عقل کی نگاہ میں زیادہ خفاء والا ہے حالانکہ معرف کی شان یہ ہے کہ وہ معرف سے زیادہ معروف ہو تو یہ بھی جائز نہیں کہ معرف معرف سے اخص ہو۔

تشریح: وَأَمَّا الْأَخْصُ النَحْنُ: غرض شارح ماتن کے بیان کردہ قول فَلَا يَصِحُّ بِالْأَعْمِ وَالْأَخْصِ (اعم اور اخص کو معرف بنانا درست نہیں) میں سے اخص سے متعلق بتانا ہے کہ اسے معرف بنانا کیوں درست نہیں۔

أَعْنَى مَطْلَقًا: سے شارح کہتے ہیں کہ اخص سے مراد اخص مطلق ہے اخص من وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ اخص من وجہ کا بیان ماقبل میں اعم من وجہ کے ساتھ ہو چکا، کیونکہ جو من وجہ عام ہو وہی من وجہ خاص ہوتا ہے، لہذا یہاں وہ مراد ہوگا جس کا ماقبل میں بیان نہیں۔

فائدہ: تصور بالکنہ خاص ہے اور تصور بالوجہ عام ہے، جہاں تصور بالکنہ پایا جایا گا وہاں لازماً تصور بالوجہ بھی پایا جائے گا جیسے الانسان حیوان ناطق، یہاں پر حیوان ناطق انسان کے تصور بالکنہ کا فائدہ دے رہا ہے تو ساتھ ہی تصور بالوجہ (انسان کو اغیار سے ممتاز بھی کر رہا ہے) کا فائدہ بھی دے رہا ہے۔

وَأِنْ حَازَ أَنْ يُفِيدَ: سے شارح کہتے ہیں کہ اگر اخص مطلق کو معرف بنایا جائے تو یہ اگرچہ معرف کے تصور بالکنہ کا اور تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے لیکن پھر بھی اسے معرف بنانا درست نہیں۔ جیسے حیوان کی تعریف انسان کے ساتھ کی جائے اور یوں کہا جائے کہ الْحَيَوَانُ إِنْسَانٌ اس طرح کہ آپ انسان کا تصور کریں کہ وہ حیوان ناطق ہے، تو اب آپ کو اخص (انسان) کا تصور بالکنہ حاصل ہو گیا اور اسی اخص (انسان) کے تصور بالکنہ کے ضمن میں اعم (حیوان) کا تصور بالکنہ بھی حاصل ہو جائے گا کیونکہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے۔ لہذا اخص (انسان) نے اعم (حیوان) کے تصور بالکنہ کا فائدہ دے دیا اور پھر آپ کو یہ بھی معلوم ہے کہ تصور بالکنہ خاص ہے اور تصور بالوجہ عام ہے لہذا اس ضابطے کے تحت کہ جہاں خاص پایا جاتا ہے وہاں عام ضرور پایا جاتا ہے، تو جب انسان حیوان کا تصور بالکنہ کا فائدہ دے رہا ہے تو لامحالہ انسان حیوان کا تصور بالوجہ کا فائدہ بھی دے گا۔ اب رہی یہ بات کہ اخص کو معرف بنانا درست کیوں نہیں؟

لَكِنْ لَمَّا كَانَ الْأَخْصُ النِّحْ: سے غرض شارح اسی کا جواب دینا ہے کہ اخص وجود کے اعتبار سے عقل میں قلیل ہوتا ہے یعنی اخص کے افراد کم ہوتے ہیں جبکہ اعم کے افراد کثیر ہوتے ہیں، اور یہ بات بدیہی ہے جس کے افراد قلیل ہوں اس کا علم بھی قلیل

ہوتا ہے اور جس کے افراد کثیر ہوں اس کا علم بھی کثیر ہوتا ہے، گویا اخص کا علم قلیل ہوا لہذا اخص معرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ معرف کو معرف سے زیادہ معروف ہونا چاہیے جبکہ یہاں وہ زیادہ معروف نہیں ہوتا۔

﴿شرح﴾ وَقَدْ عَلِمَ مِنْ تَعْرِيفِ الْمَعْرِفِ بِمَا يُحْمَلُ عَلَى الشَّيْءِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُبَايِنًا لِلْمَعْرِفِ فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ مُسَاوِيًا لَهُ ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ أَعْرِفَ مِنَ الْمَعْرِفِ فِي نَظَرِ الْعَقْلِ لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ مُوَصَّلٌ إِلَى تَصَوُّرٍ مَجْهُولٍ هُوَ الْمَعْرِفُ لَا أَخْفَى وَلَا مُسَاوِيًا لَهُ فِي الْإِخْفَاءِ وَالظُّهُورِ

ترجمہ: اور تحقیق معرف کی تعریف مآ یحمل علی الشیء کے ساتھ معلوم ہو گیا کہ معرف کا معرف کے مبائن ہونا جائز نہیں ہے، پس متعین ہو گیا یہ کہ معرف معرف کے مساوی ہوگا، پھر مناسب یہ بات ہے کہ عقل کی نگاہ میں معرف معرف سے زیادہ معروف ہو، کیونکہ معرف وہ معلوم تصور ہے جو مجہول تصور یعنی معرف تک پہنچانے والا ہوتا ہے پس معرف ظہور و خفاء میں (معرف سے) زیادہ خفی ہو اور نہ ہی اس کے مساوی ہو۔

تشریح: وَقَدْ عَلِمَ مِنْ تَعْرِيفِ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: ماتن نے معرف کے عام اور خاص ہونے کی نفی کی ہے کہ معرف کا عام اور خاص ہونا جائز نہیں حالانکہ جس طرح معرف کا عام اور خاص ہونا جائز نہیں اسی طرح مبائن ہونا بھی جائز نہیں تو پھر ماتن نے معرف کے مبائن ہونے کی نفی کیوں نہیں کی؟
جواب: معرف کے مبائن ہونے کی نفی ماتن کے قول مَائِقَالٌ عَلَيْهِ سے ہی ہو چکی تھی اس طرح کہ ماتن نے کہا کہ معرف کو شیء پر محمول ہونا چاہیے جبکہ وہ مبائن شیء پر محمول نہیں ہوتا، اس لیے دوبارہ نفی کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

ثُمَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْخ: سے غرض شارح ماتن کی بیان کردہ معرف کی شرط ثانی

کی وجہ بیان کرنا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ معرف کے معرف سے اجلیٰ اور زیادہ معروف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ معرف ان معلومات تصور یہ کو کہتے ہیں جو مجہول تصور تک (معرف) پہچاننے والی ہوں، لہذا اگر معرف ظہور و خفاء میں معرف سے مساوی ہو یا معرف سے اخفیٰ ہو تو وہ (معرف) مجہول تصور تک کیسے پہچائے گا؟ پس ضروری ہے کہ معرف معرف سے علم میں اجلیٰ ہو۔

أَعْرِفَ مِنَ الْمُعْرِفِ: سے غرض شارح قول ماتن اجلیٰ کا معنی بیان کرنا ہے اس لیے کہ اجلیٰ کئی معانی میں مشترک ہے، مثلاً پہلی رات میں دلہن کو گفت دینا، ٹکنا، سر کے اگلے حصے کے بال گر جانا، واضح ہونا، شارح نے اَعْرِفَ نکال کر بتا دیا کہ اجلیٰ یہاں بمعنی اَعْرِفَ ہے۔

مِنَ الْمُعْرِفِ: سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے اجلیٰ بمعنی اَعْرِفَ اس وقت ہوتا ہے جب اس (اجلیٰ) کے صلہ میں مِّنْ آئے، نیز یہ بھی بتا دیا کہ قول ماتن اجلیٰ اسم تفصیل ہے اور یہاں پر یہ اسم تفصیل مِّنْ کے ساتھ استعمال ہوا ہے، اور اس (اجلیٰ) کے ساتھ مِّنَ الْمُعْرِفِ محذوف ہے۔

﴿متن﴾ وَالتَّعْرِيفُ بِالْفَضْلِ الْقَرِيبِ حَدٌّ وَبِالْخَاصَةِ رَسْمٌ فَإِنْ كَانَ مَعَ جِنْسٍ الْقَرِيبِ قَتَامٌ وَإِلَّا فَنَاقِصٌ وَلَمْ يَعْتَبَرُوا بِالْعَرَضِ الْعَامِ

ترجمہ: اور فصل قریب کے ساتھ تعریف حد ہے اور خاصہ کے ساتھ رسم ہے پس اگر جنس قریب کے ساتھ ہو تو قتام ہے ورنہ پس وہ ناقص ہے اور مناطقہ عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے۔

تشریح: وَالتَّعْرِيفُ بِالْفَضْلِ الْقَرِيبِ الخ: سے غرض ماتن اقسام معرف کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے، ماتن کہتے ہیں معرف دو حال سے خالی نہیں، یا فصل قریب ہوگا یا خاصہ ہوگا اگر فصل قریب ہو تو اسے حد کہیں گے اور اگر خاصہ ہو تو اسے رسم کہیں گے، پھر حد اور رسم دو حال سے خالی نہیں یا تو جنس قریب پر مشتمل ہوں گے یا نہیں اگر جنس قریب پر مشتمل

ہوں تو انہیں حد نام اور رسم نام کہیں گے، اور اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہوں تو پھر حد ناقص اور رسم ناقص کہلائیے۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ بِالْفَضْلِ الْقَرِيبِ ☆ التَّعْرِيفُ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَشْمَلَ عَلَى أَمْرٍ يَخْتَصُّ بِالْمُعْرِفِ وَيُسَاوِيهِ بِنَاءً عَلَى مَا سَبَقَ مِنْ اشْتِرَاطِ الْمُسَاوَاةِ فَهَذَا الْأَمْرُ كَانَ ذَاتِيًّا كَانَ فَضْلًا قَرِيبًا وَإِنْ كَانَ عَرْضِيًّا كَانَ خَاصَّةً لَا مُحَالَةً فَعَلَى الْأَوَّلِ يُسَمَّى الْمُعْرِفُ حَدًّا أَوْ عَلَى الثَّانِي رَسْمًا ثُمَّ كُلُّ مَنِهْمَا إِنْ اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيبِ يُسَمَّى حَدًّا تَامًّا وَرَسْمًا تَامًّا وَإِنْ لَمْ يَشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْقَرِيبِ سَوَاءً اشْتَمَلَ عَلَى الْجِنْسِ الْبَعِيدِ أَوْ كَانَ هُنَاكَ فَضْلٌ قَرِيبٌ وَحَدٌّ أَوْ خَاصَّةٌ وَحَدٌّ يُسَمَّى حَدًّا نَاقِصًا وَرَسْمًا نَاقِصًا هَذَا مُحْصَلُ كَلَامِهِمْ وَفِيهِ أَبْحَاثٌ لَا يَسَعُهَا الْمَقَامُ

ترجمہ: ماتن کا قول: بِالْفَضْلِ الْقَرِيبِ تعریف کے لیے ایسے امر پر مشتمل ہونا ضروری ہے جو امر معرف کے ساتھ مختص ہو اور اس کے مساوی ہو مساوات کی شرط کی بناء پر جو پہلے گزر چکی ہے، پس یہ امر (مختص و مساوی) اگر معرف کی ذاتی ہو تو فصل قریب ہوگا، اور اگر عرضی ہو تو یقیناً خاصہ ہوگا، پس پہلی صورت میں معرف کا نام حد ہوگا اور دوسری صورت میں رسم ہوگا، پھر ان دونوں میں سے جو بھی جنس قریب پر مشتمل ہوگا تو اس کا نام حد نام اور رسم نام رکھا جاتا ہے، اور اگر جنس قریب پر مشتمل نہ ہو خواہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا وہاں اکیلی فصل قریب ہو یا اکیلا خاصہ ہو تو اس کا نام حد ناقص اور رسم ناقص رکھا جاتا ہے، یہ ان (مناطقہ) کے کلام کا حاصل ہے، اور اس میں ایسی ابحاث ہیں کہ جن کی یہ مقام گنجائش نہیں رکھتا

تشریح: التَّعْرِيفُ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَشْمَلَ: سے غرض شارح ایک وہم کا ازالہ کرنا ہے، کہ ماتن نے کہا کہ معرف یا فصل قریب ہوگا یا خاصہ ہوگا، اگر فصل قریب ہو تو حد کہلائے گا

اور خاصہ ہو تو رسم کہلائے گا لیکن اگر معرف فصل قریب اور خاصہ نہ ہو تو اسے کیا کہیں گے؟

جواب: معرف کے لیے ضروری ہے کہ وہ معرف کے مساوی ہو اور معرف کے ساتھ مختص ہو اور جو چیز معرف کے مساوی اور معرف کے ساتھ مختص ہو وہ فصل قریب اور خاصہ ہی ہوتی ہے اور کچھ ہو سکتی ہی نہیں۔

فَهِذَا الْأَمْرَانِ كَأَنَّ الْخ: سے غرض شارح اقسام معرف کی وجہ حصر کو بیان کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ معرف امر مختص مساوی ہوتا ہے، امر مختص مساوی کی دو صورتیں ہیں ذاتی ہوگا (معرف کی حقیقت میں داخل ہوگا) یا عرضی ہوگا (خارج از حقیقت ہوگا)، اگر معرف (امر مختص و مساوی) ذاتی ہو تو وہ معرف کے لیے فصل قریب ہے اور اگر عرضی ہو تو وہ معرف کے لیے خاصہ ہے۔

فَعَلَى الْأَوَّلِ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ ہر وہ معرف جو فصل قریب ہو اسے حد کہتے ہیں اور ہر وہ معرف جو خاصہ ہو تو اسے رسم کہتے ہیں۔

لَمْ كُلِّ مِنْهُمَا إِنْ اشْتَمَلَ الْخ: سے شارح کہتے ہیں پھر حد اور رسم میں سے ہر ایک دو حال سے خالی نہیں، یا جنس قریب پر مشتمل ہونگے یا نہیں، اگر حد اور رسم جنس قریب پر مشتمل ہوں تو پھر وہ معرف تام ہوگا یعنی معرف اگر حد ہے تو حد تام کہلائے گا اور رسم ہے تو پھر رسم تام کہلائے گا اور اگر حد اور رسم جنس قریب پر مشتمل نہ ہوں خواہ جنس قریب پر مشتمل ہوں یا نہ ہوں، یا وہ معرف اکیلا فصل قریب ہو یا اکیلا خاصہ ہو تو وہ ناقص ہے یعنی معرف اگر حد ہے تو حد ناقص کہلایگا اور رسم ہے تو پھر وہ رسم ناقص کہلایگا۔ گویا معرف کی چار قسمیں ہو گئیں حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص

تعريفات وامثله:

حد تام: وہ معرف جو جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو جیسے الْإِنْسَانُ

حَيَوَانٌ نَاطِقٌ

حد ناقص: وہ معرف جو جنس بعید اور فصل قریب پر مشتمل ہو یا فقط فصل

قریب پر مشتمل ہو جیسے **الْإِنْسَانُ جِسْمٌ نَاطِقٌ** یا **الْإِنْسَانُ نَاطِقٌ**
رسم تام: وہ معرف جو جنس قریب اور خاصہ پر مشتمل ہو جیسے **الْإِنْسَانُ**
حَيَوَانٌ ضَاحِكٌ

رسم ناقص: وہ معرف جو جنس بعید اور خاصہ پر مشتمل ہو یا فقط خاصہ پر مشتمل ہو: جیسے **الْإِنْسَانُ جِسْمٌ ضَاحِكٌ** یا **الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ**
هَذَا مَحْصُلُ الْخ: سے غرض شارح یہ بیان کرنا ہے کہ **فَهَذَا الْأَمْرُ كَمَا كَانَ**
الْخ: سے جو کچھ بیان ہوا ہے یہ منطقہ کی اس دلیل حصر کا خلاصہ ہے جسے وہ بیان کرتے ہیں کہ تعریف یا تو فقط ذاتیات سے ہوگی یا عرضیات سے بھی ہوگی، اگر فقط ذاتیات سے ہو تو دو صورتیں ہیں کہ تمام ذاتیات سے ہوگی یا بعض ذاتیات سے ہوگی، اگر تمام ذاتیات سے ہو تو حد تام ہے اور اگر بعض ذاتیات سے ہے تو حد ناقص ہے اور اگر تعریف فقط ذاتیات سے نہیں ہے بلکہ عرضیات سے بھی ہے تو پھر بھی دو صورتیں ہیں کہ ذاتیات و عرضیات دونوں سے ہے یا فقط عرضیات سے، اگر ذاتیات و عرضیات دونوں سے ہے تو اسے رسم تام کہتے ہیں، اور اگر فقط عرضیات سے ہے تو اسے رسم ناقص کہتے ہیں۔

وَفِيهِ أَبْحَاثٌ لَا الْخ: اس عبارت میں ضمیر مجرور کا مرجع ☆ یا تو دلیل حصر ہے مطلب یہ ہے کہ دلیل حصر کو حاصل کرنے میں منطقہ کی ایسی ایسی تحقیقات ہیں کہ جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں، جن میں سے چند تحقیقات یہ ہیں۔

- (1) معرف معرف کو کس طرح واضح کرتا ہے؟
 - (2) معرف میں سے ذاتیات و عرضیات میں تقدم و تاخر کیسے ہوتا ہے؟
 - (3) کب تعریف حد تام کے ساتھ ہوتی ہے اور کب حد ناقص کے ساتھ اسی طرح کب رسم تام کے ساتھ اور کب رسم ناقص کے ساتھ؟ وغیرہ۔
- ☆ یا پھر ضمیر مجرور کا مرجع معرف اور اسکی اقسام اربعہ ہیں، مطلب یہ ہے کہ معرف اور اس کی اقسام اربعہ کے بیان کرنے میں ایسے ایسے اعتراضات و جوابات ہیں

کہ جن کے بیان کی یہاں گنجائش نہیں

مثلاً ایک اعتراض یہ ہے کہ:

اعتراض: الْإِنْسَانُ حَيَوَانٌ نَاطِقٌ میں حیوان ناطقِ حد تام ہے اس کا حمل الانسان پر درست نہیں کیونکہ حمل مغایرت کا تقاضا کرتا ہے جبکہ یہاں پر حد تام محدود (الانسان) کا عین ہے لہذا حد تام کو معرف کی اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں کیونکہ معرف مجہول ہوتا ہے جبکہ حد تام محمول نہیں ہو رہی؟

جواب: حمل کے لیے اتحاد فی الوجود کے ساتھ ساتھ تغایر اعتباری ضروری ہے اور یہ یہاں پر پایا جا رہا ہے اس طرح کہ حد کے اجزاء میں تفصیل ہے اور محدود کے اجزاء میں اجمال ہے، اور اجمال و تفصیل میں تغایر ہوتا ہے، لہذا محدود و حد میں اتحاد فی الوجود اور تغایر اعتباری پایا گیا پس اعتراض نہ رہا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَلَمْ يَعْتَبَرُوا بِالْعَرَضِ الْعَامِ ☆ قَالُوا الْغَرَضُ مِنَ التَّعْرِيفِ أَمَّا الْإِطْلَاعُ عَلَى كُنْهِ الْمَعْرِفِ أَوْ امْتِنَازُهُ عَنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ وَالْعَرَضُ الْعَامُ لَا يَفِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا فَلِذَا لَمْ يَعْتَبَرُوا فِي مَقَامِ التَّعْرِيفِ

ترجمہ: ماتن کا قول: وَلَمْ يَعْتَبَرُوا بِالْعَرَضِ الْعَامِ: منطقیوں نے کہا کہ تعریف سے عرض معرف کی حقیقت پر مطلع ہونا ہوتا ہے یا معرف کو تمام اغیار سے ممتاز کرنا ہوتا ہے، اور عرض عام ان دونوں میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا، پس اس لیے مناطقہ نے مقام تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کیا۔

تشریح: قَالُوا الْغَرَضُ مِنَ الْخ: سے عرض شارح قول ماتن (کہ مناطقہ مقام تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے) کی وجہ کو بیان کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ آپ کو معلوم ہے کہ معرف یا تو معرف کے تصور بالکنہ کا فائدہ دیتا ہے یا تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے جبکہ عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ بھی نہیں دیتا لہذا عرض عام کو

معرف بنانا درست نہیں۔ مثلاً الْإِنْسَانُ مَاشٍ میں ماشی عرض عام ہے انسان کے لیے، اب اگر ماشی کو انسان کا معرف بنایا جائے تو اس سے نہ تو انسان کی حقیقت کی اطلاع ہوتی ہے کیونکہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے ماشی نہیں، اور نہ ہی یہ انسان کو جمیع اغیار سے ممتاز کرتا ہے کیونکہ ماشی انسان کو اگرچہ شجر و حجر اور ملائکہ سے ممتاز کرتا ہے لیکن فرس و غنم اور بقر وغیرہ سے ممتاز نہیں کرتا۔

لَمْ يَعْتَبَرُوا فِي مَقَامِ الْخ: سے غرض شارح اس امر کی طرف بھی اشارہ کرنا ہے کہ مناطقہ کے ہاں عرض عام کا مقام تعریف میں اعتبار نہیں ہے ورنہ دیگر مقامات پر اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

﴿شرح﴾ وَالظَّاهِرُ أَنَّ غَرَضَهُمْ مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَمْ يَعْتَبِرُوا مُنْفَرِدًا وَأَمَّا التَّعْرِيفُ بِمَجْمُوعِ أُمُورٍ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَرْضٌ عَامٌّ لِلْمُعْرِفِ لَكِنَّ الْمَجْمُوعَ يَخُصُّهُ كَتَّعْرِيفِ الْإِنْسَانِ بِمَاشٍ مُسْتَقِيمِ الْقَامَةِ وَتَعْرِيفِ الْخَفَاشِ بِأَلطَّائِرِ الْوُلُودِ فَهُوَ تَعْرِيفٌ بِخَاصَةٍ مُرَكَّبَةٍ وَهُوَ مُعْتَبَرٌ عِنْدَهُمْ كَمَا صَرَّحَ بِهِ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ

ترجمہ: اور ظاہر یہ ہے کہ یقیناً اس سے مناطقہ کی غرض یہ ہے کہ انہوں نے اکیلے عرض عام کا اعتبار نہیں کیا لیکن ایسے چند امور کے مجموعے کے ساتھ تعریف کرنا جن میں سے ہر ایک معرف کے لیے عرض عام ہو لیکن مجموعہ معرف کو خاص کر دیتا ہے جیسے انسان کی تعریف ماشی مستقیم القامۃ کے ساتھ اور چمگادڑ کی تعریف زیادہ بچے دینے والی کے ساتھ پس یہ خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا ہے، اور یہ (خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا) مناطقہ کے ہاں معتبر ہے جس طرح کہ بعض مناطقہ نے اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح: وَالظَّاهِرُ أَنَّ غَرَضَهُمْ الْخ: سے غرض شارح ماتن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

اعترض: آپ نے کہا کہ مناطقہ تعریف میں عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے، حالانکہ وہ کرتے ہیں مثلاً انسان کی تعریف ماشی مستقیم القامۃ سے کرتے ہیں اور مستقیم القامۃ (سیدھے قد والا)، ماشی کی طرح انسان کے لیے عرض عام ہے (کیونکہ یہ انسان و شجر دونوں پر صادق آتا ہے) اسی طرح مناطقہ خفاش (چمگادڑ) کی تعریف الطائر الولود (زیادہ بچے جننے والی) سے کرتے ہیں اور طائر (پرندہ ہونا) خفاش کے لیے عرض عام ہے کیونکہ اور بھی پرندے اس کے ساتھ شریک ہیں، اسی طرح الولود (زیادہ بچے جننے والا) یہ بھی خفاش کے لیے عرض عام ہے کیونکہ گائے، بھینس، بکری وغیرہ بھی بچے پیدا کرتے ہیں، الغرض قول ماتن کہ مناطقہ عرض عام کا تعریف میں اعتبار نہیں کرتے، درست نہیں؟

جواب: مناطقہ کے اس قول (وہ عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے) کا مطلب یہ ہے کہ وہ اکیلے عرض عام کا اعتبار نہیں کرتے، اگر ایک سے زائد عرض عام ہوں تو وہ خاصہ مرکبہ کہلاتا ہے اور خاصہ مرکبہ کے ساتھ تعریف کرنا مناطقہ کے ہاں معتبر ہے۔

فائدہ: خاصہ کی دو قسمیں ہیں (2) خاصہ بسیطہ (2) خاصہ مرکبہ۔ خاصہ بسیطہ خاصہ واحدہ کو کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کے لیے اور خاصہ مرکبہ ایک سے زائد عرض عام کے مجموعے کو کہا جاتا ہے، جیسے الْإِنْسَانُ مَاشِي مُسْتَقِيمُ الْقَامَةِ۔

﴿مَتْن﴾ وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ أَنْ يَكُونَ أَعَمَّ كَاللَّفْظِي وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ تَفْسِيرُ مَذْلُولِ اللَّفْظِ

ترجمہ: اور تحقیق جائز قرار دیا گیا ہے تعریف ناقص میں معرف کا عام ہونا لفظی کی طرح اور وہ وہ ہے کہ جس کے ساتھ لفظ کے مدلول کی تفسیر کرنا مقصود ہو۔

تشریح: وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ الخ: سے عرض ماتن ایک اختلافی مسئلہ کو ذکر کرنا ہے۔ جس کی وضاحت شرح میں ملاحظہ فرمائیں۔
وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ الخ: سے شارح تعریف لفظی کی تعریف کر رہے ہیں، کہ

تعریف لفظی وہ تعریف ہے، کہ جس کے ساتھ لفظ کے مدلول کی تفسیر کرنا مقصود ہو۔

اعتراض: ماتن نے ماقبل میں مناطقة متأخرین کا قول (لَمْ يَعْتَبِرُوا الْخ) فعل معروف کے ساتھ ذکر کیا جبکہ یہاں مناطقة متقدمین کا قول (وَقَدْ أُجِيزَ الْخ) فعل مجہول کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ماقبل والا قول (لَمْ يَعْتَبِرُوا) ماتن کا مختار قول ہے، کیونکہ اس صورت میں معرف تصور بالکنہ اور تصور بالوجہ کا فائدہ دیتا ہے، اس لیے فعل معروف ذکر کر کے اس کے مضبوط اور پختہ ہونے کی طرف اشارہ کیا، جبکہ مذکورہ قول (وَقَدْ أُجِيزَ) میں معرف تصور بالکنہ اور تصور بالوجہ کا فائدہ نہیں دیتا، اس لیے فعل مجہول ہے اس کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ الْخ ☆ اِشَارَةٌ إِلَى مَا أَجَازَهُ الْمُتَقَلِّدُونَ حَيْثُ حَقَّقُوا أَنَّهُ يَجُوزُ التَّعْرِيفُ بِالذَّاتِ الْأَعْمِ كَتَّعْرِيفِ الْإِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ فَيَكُونُ حَدًّا نَاقِصًا أَوْ بِالْعَرَضِ الْعَامِ كَتَّعْرِيفِهِ بِالْمَاشِيِّ فَيَكُونُ رَسْمًا نَاقِصًا بَلْ جَوَّزُوا التَّعْرِيفَ بِالْعَرَضِ الْأَخْصِ أَيْضًا كَتَّعْرِيفِ الْحَيَوَانِ بِالضَّاحِكِ وَلَكِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ يَعْتَدِ بِهِ لِزَعْمِهِ أَنَّهُ التَّعْرِيفُ بِالْأَخْفَى وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ أَصْلًا

ترجمہ: ماتن کا قول: وَقَدْ أُجِيزَ فِي النَّاقِصِ سے اشارہ اس امر کی طرف ہے کہ جس امر کو متقدمین نے جائز قرار دیا ہے اس لیے کہ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ اعم ذاتی کے ساتھ تعریف کرنا جائز ہے، جیسے انسان کی تعریف حیوان کے ساتھ پس یہ حد ناقص ہے، یا عرض عام کے ساتھ جیسے انسان کی تعریف ماشی کے ساتھ پس یہ رسم ناقص ہے، بلکہ انہوں نے عرض اخص کے ساتھ تعریف کرنے کو بھی جائز قرار دیا ہے جیسے حیوان کی تعریف ضاحک کے ساتھ، لیکن مصنف نے اس (آخری) قسم کا اعتبار نہیں کیا

کیونکہ ان کے گمان کے مطابق تعریف بالاعمیٰ بالکل ناجائز ہے۔

تشریح: اِشَارَةُ اِلَى مَا اَجَازَہ الخ: سے غرض شارح اس اختلاف کو ذکر کرنا ہے جو متأخرین مناطقہ اور متقدمین مناطقہ کا تعریف بالاعمیٰ کے متعلق ہے متأخرین مناطقہ کا نظریہ یہ ہے کہ تعریف بالاعمیٰ درست نہیں جیسا کہ ماقبل میں بیان ہوا، جبکہ متقدمین مناطقہ کہتے ہیں تعریف ناقص میں معرف کو معرف سے عام لانا درست ہے، جس طرح کہ تعریف لفظی میں معرف کو معرف سے عام لانا جائز ہے۔

یاد رکھ لیں! تعریف کی ابتداء دو قسمیں ہیں (1) تعریف حقیقی (2) تعریف لفظی پھر تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں۔ (1) تعریف کامل (2) تعریف ناقص۔

تعریف کامل: وہ تعریف ہوتی ہے کہ جس میں معرف معرف کے مساوی

ہو۔

تعریف ناقص: وہ تعریف ہے کہ جس میں معرف معرف کے مساوی نہ

ہو۔

پھر تعریف کامل کی چار قسمیں ہیں: (1) حد تام (2) حد ناقص (3) رسم تام (4) رسم ناقص۔ تعریفات ماقبل میں بیان ہو گئیں۔

پھر تعریف ناقص کی دو قسمیں ہیں: (1) حد ناقص (2) رسم ناقص۔ شارح نے تعریف ناقص کی تیسری قسم بھی بیان کی (3) عرض اخص۔

بِالذَّاتِیْ اَلْاَعْمَ اَوْ بِالْعَرَضِ اَلْعَامِ: سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ قول ماتن اَعْمَ: عام ہے اعم ذاتی جیسے اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ اور عرض عام جیسے اَلْاِنْسَانُ مَا شَیْءٌ دونوں کو شامل ہے۔

یَجُوزُ التَّعْرِیْفُ بِالذَّاتِیِ الخ سے شارح کہتے ہیں کہ متقدمین کے نزدیک اعم ذاتی کے ساتھ تعریف کرنا درست ہے اور اعم ذاتی کے ساتھ کی گئی تعریف کو حد ناقص کہتے ہیں لیکن یاد رہے یہ حد ناقص اس حد ناقص کا غیر ہے جو تعریف کامل کی قسم ہے،

اس لیے کہ یہ تعریف ناقص کی قسم ہے۔ جیسے الانسان حیوان، میں حیوان، انسان کی نسبت عام بھی ہے اور انسان کی ذاتی بھی ہے، لہذا اس کا معرف بننا متقدمین کے ہاں درست ہے، اور یہ (حیوان) تعریف ناقص کی قسم حد ناقص ہے۔

أَوْ بِالْعَرَضِ الْعَامِ كَتَعْرِيفِهِ الْخ: سے غرض شارح یہ بتانا ہے کہ متقدمین کے نزدیک عرض عام کے ساتھ تعریف کرنا درست ہے اور عرض عام کے ساتھ کی گئی تعریف کو رسم ناقص کہتے ہیں۔

لیکن یاد رہے کہ! یہ رسم ناقص اس رسم ناقص کا غیر ہے جو تعریف کامل کی قسم ہے، اس لیے کہ یہ تعریف ناقص کی قسم ہے۔ جیسے الْإِنْسَانُ مَبَاشٍ، میں مَبَاشٍ، انسان کے لیے عرض عام ہے، کیونکہ یہ انسان کی حقیقت سے خارج بھی ہے، اور مختلفہ الحقائق پر بولا بھی جاتا ہے، لہذا اس کا معرف بننا متقدمین کے ہاں درست ہے، اور یہ (مَبَاشٍ) تعریف ناقص کی قسم حد ناقص ہے۔

بَلْ جَوَزُوا التَّعْرِيفَ الْخ: سے شارح کہتے ہیں کہ متقدمین کے ہاں تعریف بالاعم کے ساتھ ساتھ تعریف بالاختص بھی جائز ہے جیسے الْحَيَوَانُ ضَاحِكٌ میں ضاحک عرض اختص ہے حیوان کے لیے۔

فائدة: بَلْ: یہاں پر ترقی کے معنی میں ہے۔

وَلَكِنَّ الْمُصَنِّفَ لَمْ الْخ: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: جب متقدمین کے ہاں تعریف بالاعم کی طرح تعریف بالاختص درست ہے تو پھر ماتن نے اس کا ذکر کیوں نہیں کیا؟

جواب: مصنف علیہ الرحمة کا گمان یہ تھا کہ تعریف بالاختص تعریف بالاختفی ہوتی ہے اور تعریف بالاختفی تمام مناطقہ کے ہاں ناجائز ہے اس لیے انہوں نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

لِزَعْمِهِ: سے شارح مصنف کے اس گمان (کہ تعریف بالاختص تعریف بالاختفی ہوتی ہے) کی تردید کر رہے ہیں اور یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تعریف بالاختص ہمیشہ تعریف

بالاخصی نہیں ہوا کرتی۔

وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ أَصْلًا: سے غرض شارح ایک سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔
سوال: ماتن نے تعریف بالاخص کا ذکر اس کے ناجائز ہونے کی بناء پر نہیں کیا
حالانکہ ان کے نزدیک تعریف بالاعم (حد ناقص، رسم ناقص) بھی تو ناجائز ہے تو اس کا
ذکر کیوں کیا؟

جواب: ماتن کے نزدیک تعریف بالاعم صرف ناجائز ہے لیکن تعریف بالاخص
بالکل ہی ناجائز ہے، یعنی تعریف بالاخص، تعریف بالاعم سے کہیں زیادہ عدم جواز میں
ان کے ہاں موکد ہے، کیونکہ خاص میں عام سے کہیں زیادہ خفا ہوتا ہے۔ اس بناء پر
تعریف بالاخص کا ذکر ہی نہیں کیا۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ كَاللَّفْظِي ☆ اَيْ كَمَا أُجِيزَ فِي التَّعْرِيفِ اللَّفْظِي
كَوْنُهُ أَعَمُّ كَقَوْلِهِمُ السُّعْدَةُ اِنَّهُ نَبَتْ

ترجمہ: ماتن کا قول كَاللَّفْظِي: یعنی جس طرح تعریف لفظی میں معرف کا
اعم ہونا جائز ہے جیسے ان کا قول کہ سعدانہ ایک بوٹی ہے۔

اَيْ كَمَا أُجِيزَ الخ: سے غرض شارح متن پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا
جواب دینا ہے۔

اعتراض: ما قبل میں تعریف بالاعم کے جواز اور عدم جواز کے متعلق بحث تعریف
حقیقی کی تھی اس کی مثال ماتن نے كَاللَّفْظِي: کہہ کر لفظی سے دی یہ درست نہیں، کیونکہ
تعریف حقیقی اور تعریف لفظی باہمی قسم (مخالف) ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ مغایرشیء، شیء
کی مثال نہیں ہوا نہیں کرتا۔

جواب: كَاللَّفْظِي: پر کاف داخل ہے اور کاف دو معنوں کے لیے آتا ہے۔
(1) کاف برائے تشبیہ (2) کاف برائے تمثیل۔ یہاں پر کاف برائے تشبیہ ہے اور تشبیہ
مغایر سے ہی دی جاتی ہے، بشرطیکہ مشبہ اور مشبہ بہ میں کوئی وجہ شبہ پائی جا رہی ہو، اور
وہ یہاں پر پائی جا رہی ہے، کہ دونوں (حقیقی اور لفظی) میں تعریف بالاعم ناجائز ہے، یعنی

جس طرح تعریف لفظی میں تعریف بالاعم درست ہے اسی طرح تعریف حقیقی میں بھی تعریف بالاعم درست ہے۔

السُّعْدُ اِنَّهُ نَبَتْ : سے غرض شارح تعریف لفظی کی مثال دینا ہے۔ السُّعْدُ اِنَّهُ خاردار گھاس کو کہتے ہیں، جسے اُونٹ شوق سے کھاتا ہے اور یہ نجد میں کثرت سے پائی جاتی ہے، اور نَبَتْ مطلقاً گھاس کو کہا جاتا ہے خواہ وہ سعدانہ ہو یا نہ ہو۔

﴿شرح﴾ قَوْلُهُ تَفْسِيرُ مَذْلُولِ اللَّفْظِ ☆ اَيَّ تَعْيِينَ مُسَمًّى اللَّفْظِ مِنْ

بَيْنَ الْمَعَانِي الْمَخْزُونَةِ فِي الْخَاطِرِ فَلَيْسَ فِيهِ تَحْصِيلُ مَجْهُولٍ

عَنْ مَعْلُومٍ كَمَا فِي الْمَعْرِفِ الْحَقِيقِيِّ فَافْهَمُ

ترجمہ: ماتن کا قول تَفْسِيرُ مَذْلُولِ اللَّفْظِ یعنی لفظ کے جو معانی دل میں

جمع ہوتے ہیں ان میں سے لفظ کے معنی کو معین کر لینا، پس تعریف لفظی

میں معلوم سے کسی مجہول کو حاصل کرنا نہیں، جس طرح کہ معرف حقیقی میں

(معلوم سے مجہول کو حاصل کرنا ہے) پس تم سمجھ لو۔

تشریح: اَيَّ تَعْيِينَ مُسَمًّى الْخ : سے غرض شارح قول ماتن (تَفْسِيرُ مَذْلُولِ

الْلَفْظِ) کی توضیح کرنا ہے، شارح کہتے ہیں کہ تعریف لفظی یہ ہے کہ معرف کے بہت

سے معانی دل میں ہوں ان معانی کثیرہ میں سے کسی ایک معنی کو لفظ کے لیے معین

کر دینا، مثلاً سعدانہ کے تصور کے وقت فرس، غنم، بقر وغیرہ معانی کثیرہ ذہن میں موجود

تھے لیکن یہ متعین نہیں تھا کہ ان میں سے کونسا معنی سعدانہ کا ہے تو جب نَبَتْ کہا تو نَبَتْ

نے آکر ایک معنی (گھاس) سعدانہ کے لیے متعین کر دیا، پس یہ سمجھ لیا گیا کہ اس کا

معنی نبت ہی ہے اور کوئی نہیں ہے۔

فَلَيْسَ فِيهِ تَحْصِيلُ الْخ : سے غرض شارح تعریف لفظی اور تعریف حقیقی کے

درمیان فرق کرنا ہے، شارح کہتے ہیں ان دونوں میں فرق یہ ہے تعریف لفظی میں معلوم

سے مجہول کو حاصل نہیں کیا جاتا بلکہ وہ معانی جو ذہن میں موجود ہوتے ہیں ان میں سے

کسی کو معرف کے لیے معین کرنا ہوتا ہے، جبکہ تعریف حقیقی میں لفظ کا معنی پہلے سے

مجہول ہوتا ہے اسے معلوم کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔ جیسے انسان کا معنی پہلے سے نامعلوم تھا تو اسے حیوان اور ناطق (جو پہلے سے معلوم تھے) سے سمجھا جاتا ہے کہ انسان، حیوان ناطق کا معنی ہے۔

فَافْهَمُ: سے غرض شارح اس امر کی طرف اشارہ کرنا ہے کہ تعریف لفظی مطالب تصور یہ میں سے ہے یا مطالب تصدیقیہ میں سے! کچھ مناطقہ کا خیال ہے کہ یہ مطالب تصور یہ میں سے ہے، ماتن علیہ الرحمہ کا خیال بھی یہی ہے کیونکہ ماتن نے تعریف لفظی کی تعریف میں لفظ تفسیر کو ذکر کیا ہے اور تفسیر مطالب تصور یہ میں سے ہے۔ جبکہ کچھ مناطقہ کا خیال ہے کہ یہ مطالب تصدیقیہ میں سے ہے، جیسا کہ علامہ سید شریف جرجانی کی رائے ہے۔



اُردو زبان میں پہلی مرتبہ

سُننِ اِرمی

ترجم

اعادیت و آثار کا مستند اور قدیم مجموعہ
امام امام ابو عبد اللہ بن عبد الرحمن بن الفضل بن عزم الدین

15 کتب سے منتخب

2 جلدیں

مستلزام زید

ترجم
الشمسینا
رضی اللہ تعالیٰ

امام حسینؑ کے پوتے حضرت زین العابدینؑ کے صاحبزادے
امام باقرؑ کے بیٹے امام جعفر صادقؑ اور امام ابو عبد اللہؑ کے استاد

الانوار

کی نقل کردہ روایات اور بیان کردہ فقہی آراء کا مجموعہ

مُسْتَدْرَاکُ الْمَشْرِائِعِ

ترجم

2 جلدیں

للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد النيسابوري

الشيخ الحافظ أبي الفضل محمد بن عيسى بن أحمد بن محمد بن أحمد النيسابوري

جلدیں مکمل 6

المُسْتَدْرَاکُ عَلَى الصَّغِيْرَانِ

ترجم

جلدیں مکمل

5

ماتن
أَهْلُ الْبَيْتِ الْحُسَيْنِيِّينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَآلِهِمْ وَوَلَدُهُمْ

سُننِ اِرمی

ترجم

فتوحات
جہانگیری

شبیر برادرز
نئیڈ سنٹر ۴۴، اروپا بازار لاہور
فون: 042-37246006